الدكتور علي سامي النشار　　　دكتور محمد علي أبو ريان

قراءات في الفلسفة

الطبعة الأولى

١٩٦٧



ملتزم الطبع والنشر
الدار القومية للطباعة والنشر

الدكتور علي سامي النشار   دكتور محمد علي أبو ريان

قراءات في الفلسفة

الطبعة الأولى
١٩٦٧

ملتزم الطبع والنشر
الدار القومية للطباعة والنشر

فى

الفلسفة الاسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير الكتاب

إن معاناه البحث والدراسة والاستقصاء فى الحقل الإسلامى قد تكشفت عن ضرورة منهجية لاغنى عنها لجميع فئات الباحثين مهما تنوعت مطالبهم، ونعنى بذلك الحاجة الملحة إلى تحقيق النصوص ونشرها بطريقة علمية دقيقة مع مقدمات وتعليقات تحليلية مقارنة كلما أمكن ذلك، وذلك قبل أن يشرع الباحث فى أى عمل تركيبي ولا سيما فى الجديد البكر من الموضوعات.

وإذا كانت الأبحاث قد تقدمت إلى حد كبير فى فروع الدراسات الإسلامية المختلفة فاننا لا نزال نخطو بحذر فى مجال الدراسات الفلسفية الإسلامية، ولهذا فاننا يجب أن نتخذ منهج الدراسة النصية أسلوباً وطريقة لتكوين الطالب من هذه الناحية، حتى لا تتعثر دراسته ويصبح نهبا لتفسيرات متباعدة لا تلتزم بخط سير النص.

لكل هذا فقد أخذنا على عاتقنا مهمة اختيار بعض النصوص المركزية فى الفلسفة الاسلامية حتى يستطيع الطلبة دراسة واستيعاب موضوعات علم الكلام والتصوف والفلسفة واختص الأستاذ الدكتور على سامى النشار بنصوص القسم الأول منها واختص الدكتور محمد على أبو ريان بالقسم الثانى عن الفلسفة الإسلامية وشخصياتها ومذاهبها.

وانا لنرجو أن نكون قد ـ حققنا بهذا العمل ـ النفع لطلاب الفلسفة وللمشتغلين بالدراسات الفلسفية على وجه العموم.

والله ولى التوفيق

الإسكندرية فى يناير سنة ١٩٦٧

تمهيـــد

لم يعد العلم الفلسفى الاسلامى قاصراً على دائرة « فلاسفة الاسلام » المعروفين ، والذى يمثلهم الكندى والفارابي وابن سينا وابن باجه وابن طفيل وابن رشد ، وغيرهم من مفكرين إسلاميين أخذوا بالتراث اليونانى ، سواء كان أرسطاليسيا أو أفلاطونيا أو افلوطونيا ، إن العلم الفلسفى الإسلامى أو الفلسفة الإسلامية ، تراث أوسع بكثير من فلسفة فلاسفة إسلاميين مشائين كانوا أو أفلاطونيين أو أفلوطينيين ، إنها تراث واسع خصب ثرى أصيل ، يتمثل فى كل ما صدر عن هذا المجتمع من فكر ، وما انقدح فيه من معالجة مسائل الوجود بطرائق مختلفة ، ومناهج متعددة. إنها كل ما صدر من ضمير الأمة الإسلامية من نسق فلسفى ، محاولا تفسير الوجود أو الإنسان . ولقد تبين لنا بعد دراسات طويلة ، لمشاكل العلم الفلسفى الإسلامى ، وبعد ريادة لمتسعاته ولمضايقه ، ولبحوره الواسعة وخلجاته الضيقة ؤمنبسطاته ومنعرجاته ، أنه يشمل ويحتوى فى أعماقه عديدا من النظريات والمذاهب لا تضاهيها نظريات ومذاهب فى فلسفة ما من الفلسفات ، قديمة كانت أو حديثة . ويظهر لنا بين الحين والحين ـ وثائق جديدة من مخطوطات نادرة أو ألواح مخفية ، ظننا زمنا أنها فقدت إلى الأبد ـ تكشف لنا عن نظريات ومذاهب علمية وعملية وأفكار واكتشافات خلاقة ، عرفها المسلمون خلال أبحاثهم فى الفلسفة والعلم والمنهج.

كل هذا يدعوننا إلى تخطيط لأجزاء الفلسفة الإسلامية على الوجه الآتي :

١ ـ ظهور المنهج وتطوره : كان لابد من ظهور منهج فى مطلع الايام ،

أيام الإسلام والمسلمين ، يفصل بين حضارته ، وحضارة أمم من قبله ، كان لابد من ظهور هذا المنهج ليتناول به المسلمون ويضعون فى ضوئه ما يصدر عنهم هم من فكر وعلم ، ويسبرون به ما يأتي من علم خارجى. وقد فعلوا هذا فى علم من أخطر علومهم ، وهو علم أصول الفقـه ، صاغ فيه المسلمون منهج البحث ، واكتشفوا فيه روح الاسلام العظيم ، وحين اكتمل هذا العـلم ونضج ، أصبح منهج الحضارة الإسلامية ووسمها ، وفيه أيضا صيغت مادتهم فى الفقه ، أى فى معاملات المسلمين ، وفيه أيضا صيغت عقائدهم الدينية ، أى علم الكلام ، وبهذا ظهر علم الكلام.

٢ ـ وعلم الكلام أول علم فلسفى أصيل ، نبع عن تفكير اسلامى، وصدر من عقل الأمة الاسلامية ، وفيه أول النظريات الفلسفية الدينية.

٣ ـ ولم يكن علم الكلام هو فقط مادة تطبيقية لهذا المنهـج الحضارى العظيم ، بل ظهر العلم الاسلامى نفسه مطبقا على هذا المنهج ، وفد العـلم الطبيعى والكيميائي وعلوم الفلك وعلم الطب ، وعلوم الرياضيات من حساب وجبر وهندسة ، ومختلف العلوم ، وفدت من يونان وفارس والهند ـ وفى ضوء المنهج التجريبى الذى اكتشفه علماء الفقه وأصوله ـ ظهر علم جديد ، على أساس تجريبى ، وأوغل المسلمون فى التجربة والتجريب فسادوا الحياة الانسانية... ولكن سرعان ما دخلت أيضاً بجانب هذا العلم:الفلسفة اليونانية وهنا يتضح لنا تفكير لا يمكن انكاره ـ وهو تفكير فلاسفة الاسلام المشهورين.

٤ ـ الفلسفة الإسلامية المشائية أو الأفلاطونية ، وقد تنـاول فلسفة اليونان فلاسفة إسلاميون ـ حاولوا التوفيق بين هذه الفلسفة وحقائق الإسلام ومنهم من اقترب من الدائرة الإسلامية ومنهم من ابتعد . وليس هنـا مجال

التفصيل. ولكننا نقول : إن من بين هؤلاء من اقترب من ارسطو مع إتجاه إسلامى ، ومنهم من أخذ بأفلاطون مع محـاولة توفيقية بحقائق الإسلام ، ومنهم من اعتنق مبادىء فلاسفة ما قبل سقراط ، كانبدوقليس مثلا وابتعد عن الإسلام ابتعادا كليا . ومن هؤلاء الفلاسفة الاسلاميين من حاول التوفيق بين كل نواحى هذا التراث وبين تراث من الهندوفارس ـ ومن العجب أن الكل عاش فى رحاب الاسلام.

ولم يكن هـذا كل تراث المسلمين الفكرى بل إن البعض من مفكرى الاسلام ، وبيدهم أيضا تفسير قرآني يدعم فكرتهم ، تخلصوا من نطاق العقل وعادوا إلي القلب ، وكان هذا هو التصوف .

٥ ـ التصوف : والتصوف هو محاولة إسلاميـة لتفسير الكون ولتفسير الإنسان تفسيرا ذوقيا أو كشفا أو اشراقا . بدأ جانب كبير منه فى القرآن وسار مع القرآن ، وبدأ جانب آخر قرآنيا ثم تنـاول مذاهب خارجيـة ، حاول التوفيق بينها وبين الفكرة القرآنية وكلا الاتجاهين تراث عجيب لم تقدم لنا حضارة أخرى من الحضارات شبيها له .

وأخيرا ـ نحن نعطى فى هذا القسم من الكتاب ـ قراءات موضحة ، ولانقول إنها حاسمة ، أقول قراءات موضحة لأجزاء هذا التراث مع تعليقات غير كثيرة ، حتى لانقيد القارىء بتفسير معين، أو حتى لانفرض عليه فكرة خاصة ، يرى نفسه غير منفك عنها . وسنحاول توضيح الغـامض وتذليل المشتبه . وحسبنا فى هذه الطبعة أن نفعل هذا».

القسم الأول

فى

علم الكلام و التصوف

الباب الأول

فى العـــلم الإنسانى

كما صوره علماء الاسلام

فى هذا الباب نقدم للقارىء تصور علماء المسلمين للعلم الانسانى ، وهو يتناول ما نطلق عليه حديثا الفلسفة العامــة ويتصل أيضا بمبحث المعرفة . وسنعطى نماذج فى هذا الباب من أبحاث ابن خلدون عالم الاسلام الكبير . ومن العجيب أن تصيب بعض المحدثين نزوة عجيبة فى بحثهم لابن خلدون ، فيرون عمله الأساسى هو إقامة علم الاجتماع ، وينادون بأن هــذا هو جانبه الأصيل ، وطرافته الكبرى . وهذا خطأ كبير . إن حقيقة الأمر فى ابن خلدون أنه فيلسوف أو مفكر أشعرى ، انتهى إليه المــذهب الأشعرى العظيم ، ناضجا متماسكا بعد أن عاناه من قبل أئمة المذهب الفحول ، وأوصلوه إلى أوج التماسك ، وصل إليه كما قلت المذهب ، وفهمه هذا الرجل العبقرى ونفذ إلى أعماقه ، وأدرك ببصيرته النفاذة منهجه . وكان هــذا المنهج ، هو المنهج الاستقرائي الاسلامى ، المختلف تمام الاختلاف عن المنهج القياسى اليوناني ، فطبقه ابن خلدون فى براعة نادرة على أبحاث التاريخ التى وصلته ، سواء بالمشاهدة أو بالرواية والنقل والسماع .

وفى خلال هذا عرضت له ظواهر اجتماعية ، فسرها بهذا المنهج ، فالتفسير الاجتماعى أو تطبيق المنهج التجريبى على أبحاث الاجتماع كان عرضا ، وإنما كانت غاية ابن خلدون ان يطبق الاستقراء النــاقص على حوادث التاريخ

ووقائعه ، فهو فيلسوف ومؤرخ يضع لنا ـ من خلال منهج الاشاعرة ـ منهج البحث التاريخي ، ووجه المقارنة بينه وبين أوجست كونت بعيدة كل البعد، وتتجنب الصواب . إن أردنا أن نقيم دراسة مقارنة بينه وبين علماء محدثين فمن الأولى أن نقارنه بعلماء المنهج التاريخى الحديث من أمثال لانجلوا وفلنج وسينبوس وغيرهم .

الفصل الأول

فى العلوم وأصنافها

الفكر الإنسانى الذى تميز به البشر عن الحيوانات . واهتدى به لتحصيل معاشه ، والتعاون عليه بأبناء جنسه ، والنظر فى معبوده وما جاءت به الرسل من عنده فصار جميع الحيوانات فى طاعته وملكة قدرته وفضله به على كثير خلقه .

فى الفكر الانسانى

[يستخدم ابن خلدون هنا أفكاراً فى علم النفس الأرسطاليسى استخداما بارعا ، أنه يفسر الآية ... وجعل لكم السمع الأبصار والأفئدة ، بأن السمع والأبصار هى إشارة للحواس ، والأفئدة هى الفكر . ويفسر الفكر بأنه القوة الكامنة فى الدماغ ، وأن بهذه القوة ينتزع صور المحسوسات ، ويجرد من هذه الصور المعنى الكلى ، ومنهج الذهن أو الفكر فى هذا هو التركيب وهذه كلها أفكار أرسطاليسية ، ثم يتكلم عن التقسيم الأرسطاليسى المنطقى لمعلوماتنا وهى التصورات والتصديقات .

أعلم أن الله سبحانه وتعالى ميز البشر عن سائر الحيوانات بالفكر الذى جعله مبدأ كما ل ونهاية ، فضله على الكائنات وشرفه . وذلك أن الادراك ـ وهو شعور المدرك فى ذاته بما هو خارج عن ذاته ـ هو خاص بالحيوان فقط من بين سائر الكائنات والموجودات ، فالحيوانات تشعر بما هو خارج عن ذاتها ، بما ركب الله فيها من الحواس الظاهرة : السمع والبصر والشم والذوق واللمس . ويزيد الإنسان من بينها أنه يدرك الخارج عن ذاته بالفكر الذى وراء حسه ، وذلك بقوى جعلت له فى بطون دماغه ينتزع بها

صور المحسوسات ، ويجول بذهنه فيها فيجرد منها صوراً أخرى . والفكر هو التصرف فى تلك الصور وراء الحس ، وجولان الذهن فيها بالانتزاع والتركيب ، وهو معنى الأفئدة فى قوله تعالى « وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة » والأفئدة جمع فؤاد وهو هنا الفكر ، وهو على مراتب .

الاولى : تعقل الأمور المرتبة فى الخارج ترتيباطبيعيا أو وضعيا ليقصد إيقاعها بقدرته . وهـذا الفكر أكثره تصورات وهو العقل التمييزى الذى يحصل منافعه ومعاشه ويدفع مضاره .

الثانية : الفكر الذى يفيد الآراء والآداب فى معاملة أبناء جنسه وسياستهم وأكثرها تصديقات ، تحصل بالتجربة شيئا فشيئا إلى أن تتم الفائدة منها. وهذا هو المسمى بالعقل التجريبي .

الثالثة : الفكر الذى يفيد العلم أو الظن بمطلوب وراء الحس لا يتعلق به عمل . فهذا هو العقل النظرى ، وهو تصورات وتصديقات تنتظم انتظاما خاصا على شروط خاصة فتفيد معلوما أخر من جنسها فى التصور أو التصديق ثم ينتظم مع غيره فيفيد علوماً أخر كـذلك . وغاية إفادته تصور الوجود على ما هو عليه بأجناسه وفصوله وأسبابه وعلله فيكمل الفكر بذلك فى حقيقته ويصير عقلا محضا ونفسا مدركة وهو معنى الحقيقة الإنسانية.

فصل فى أن عالم الحوادث الفعلية انما يتم بالفكر

[تصور ابن خلدون هنا للعلاقة العليـة تصور أرسطاليسى، فهى عنده هنا بالطبع، والاشياء تتجه نحو غاية محددة، وهنا أيضا روح أرسطاليسية واضحة، وسنرى ابن خلدون ينكر كل هذا].

أعلم أن عالم الـكائنات يشتمل على ذوات محضة كالعناصر وآثارها

والمكونات الثلاثة عنها التي هي المعدن والنبات والحيوان ، وهذه كلها متعلقات القدرة الإلاهية ، وعلى أفعال صادرة عن الحيوانات واقعة بمقصودها ، متعلقة بالقدرة التي جعل الله لها عليها : فمنها منتظم مرتب وهي الأفعال البشرية ، ومنها غير منظم ولا مرتب ، وهي أفعال الحيوانات غير البشر . وذلك الفكر يدرك الترتيب بين الحوادث بالطبع أو بالوضع فاذا قصد إيجاد شيء من الأشياء فلأجل الترتيب بين الحوادث لابد من التفطن بسببه أو علته أو شرطه . وهي على الجملة مبادئه إذ لا يوجد إلا ثانيا عنها ولا يمكن إيقاع المتقدم متأخرا ولا المتأخر متقدما . وذلك المبدأ قد يكون له مبدأ آخر من تلك المبادىء لا يوجد إلا متأخرا عنها . وقد يرتقي ذلك أو ينتهي . فاذا انتهى إلى آخر المبادىء في مرتبتين أو ثلاث أو أزيد ، وشرع في العمل الذي يوجد به ذلك الشيء ، بدأ بالمبدأ الأخير الذي انتهى إليه الفكر فكان أول عمله، ثم تابع ما بعده إلى آخر المسببات التي كانت أول فكرته. مثلا لو فكر في إيجاد سقف يكنه ، انتقل بذهنه إلى الحائط الذي يدعمه ، ثم إلى الأساس الذي يقف عليه الحائط ، فهو آخر الفكر . ثم يبدأ في العمل بالأساس ثم بالحائط ، ثم بالسقف ، وهو آخر العمل . وهذا معنى قولهم : أول العمل آخر الفكرة ؟ وأول الفكرة آخر العمل، فلا يتم فعل الانسان في الخارج إلا بالفكر في هذه المرتبات لتوقف بعضها على بعض ثم يشرع في فعلها . وأول هذا الفكر هو المسبب الأخير ، وهو آخرها في العمل ، وأولها في العمل هو المسبب الأول ، وهو آخرها في الفكر . ولأجل العثور على هذا الترتيب يحصل الإنتظام في الأفعال البشرية . وأما الأفعال الحيوانية لغير البشر فليس فيها انتظام لعدم الفكر الذي يعثر به الفاعل على الترتيب فيما يفعل . إذ الحيوانات انما تدرك بالحواس ، ومدركاتها متفرقة من الربط لأنه لا يكون إلا بالفكر ، ولما كانت الحواس المعتبرة في عالم الكائنات هي المنتظمة، وغير المنتظمة إنما هي تبع لها اندرجت حينئذ أفعال الحيوانات فيها فكانت مسخرة للبشر واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه . فكان

كله فى طاعته وتسخيره وهذا معنى الإستخلاف المشار إليه فى قوله تعالى « إنى جاعل فى الأرض خليفة » فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التى تميز بها البشر عن غيره من الحيوان. وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات فى الفكر مرتبة تكون إنسانيته فمن الناس من تتوالى له السببية فى مرتبتين أو ثلاث ومنهم من لا يتجاوزها ومنهم من ينتهى إلى خمس أو ست فتكون إنسانيته أعلى . واعتبر ذلك بلاعب الشطرنج . فان فى اللاعبين من يتصور الثلاث حركات والخمس الذى ترتيبها وضعى ومنهم من يقصر عن ذلك لقصور ذهنه وإن كان هذا المثال غير مطابق لأن لعب الشطرنج بالملكة ومعرفة الأسباب والمسببات بالطبع لكنه مثال يحتذى به الناظر فى تعقل مايورد عليه من القواعد . والله خلق الإنسان وفضله على كثير ممن خلق تفضيلا .

فصل فى العقل التجريبى وكيفية حدوثه

[يحاول ابن خلدون أن يتكلم ... فى هذا الفصل عن التجربة وتتبع الوقائع وربطها ، ومع إستناده إلى أقوال الحكماء - أى فلاسفة الاسلام المتابعين للفلسفة اليونانية ، إلا أنه بدأ يتجه اتجاها إسلاميا صحيحا - وهو تكون الفكر التجريبى -] .

إنك تسمع فى كتب الحكماء قولهم : « إن الإنسان هو مدنى بالطبع » يذكرونه فى إثبات النبوات وغيرها . والنسبة فيه إلى المدينة وهى عندهم كناية عن الإجتماع البشرى - ومعنى هذا القول أنه لا تمكن حياة المنفرد من البشر ولا يتم وجوده إلا مع أبناء جنسه ، وذلك لما هو عليه من العجز عن استكمال وجوده وحياته ، فهو محتاج إلى المعاونة فى جميع حاجاته أبدا بطبعه - وتلك المعاونة لابد فيها من المفاوضة أولا ، ثم المشاركة وما بعدها وربما تفضى المعاونة عند اتحاد الأغراض إلى المنازعة والمشاجرة ، فتنشأ المنافرة والمؤالفة والصداقة والعداوة ، ويؤول إلى الحرب والسلم بين الأمم

والقبائل . وليس ذلك على أى وجه اتفق . كما بين الهمل من الحيوانات بل للبشر – بما جعل الله فيهم من إنتظام الأفعال وترتيبها بالفكر كما تقدم – جعله منتظما فيهم ويسرهم لإيقاعه علي وجوه سياسية وقوانين حكمية – ينكبون فيها عن المفاسد إلى المصالح وعن القبيح إلى الحسن بعد أن يميزوا القبائح والمفسدة بما ينشأ عن الفعل من ذلك عن تجربة صحيحة وعوائد معروفة بينهم . فيفارقون الهمل من الحيوان وتظهر عليهم نتيجة الفكر فى إنتظام الأفعال وبعدها عن المفاسد .

هذه المعاني التى يحصل بها ذلك لا تبعد عن الحس كل البعد ولا يتعمق فيها الناظر ، بل كلها تدرك بالتجربة ، وبها تستفاد ، لأنها معان جزئية تتعلق بالمحسوسات،وصدقها وكذبها يظهر قريبا فى الواقع،فيستفيد طالبها حصول العلم بها من ذلك ، ويستفيد كل واحد من البشر القدر الذى يسر له فيها مقتنصا له بالتجربة بين الواقع فى معاملة أبناء جنسه ، حتى يتعين له ما يجب وينبغى فعلا وتركا . وتحصل فى ملابسته الملكة فى معاملة أبناء جنسه. ومن تتبع ذلك سائر عمره، حصل له العثور على كل قضية ولابد، بما تسعه التجربة من الزمن . وقد يسهل الله على كثير من البشر تحصيل ذلك فى أقرب من زمن التجربة ، إذا قلد فيها الآباء والمشيخة والأكابر ولقن عنهم ووعى تعليمهم ، فيستغنى عن طول المعاناة فى تتبع الوقائع واقتناص هذا المعنى من بينها ومن فقد العلم فى ذلك والتقليد فيه ، أو أعرض عن حسن استماعه وأتباعه طال عناؤه فى التأديب بذلك ، فيجرى فى غير مألوف ويدركها على غير نسبة . فتوجد آدابه ومعاملاته سيئة الأوضاع بادية الخلل ويفسد حاله فى معاشه بين أبناء جنسه . وهذا معنى القول المشهور « من لم يؤدبه والداه أدبه الزمان » أى من لم يلقن الآداب فى معاملة البشر من والديه وفى معناهما المشيخة والأكابر ، ويتعلم ذلك منهم ، رجع إلى تعلمه بالطبع من الواقعات على توالى الأيام فيكون الزمان معلمه ومؤدبه لضرورة ذلك بضرورة المعاونة التى فى طبعه وهذا هو العقل التجربى ، وهو يحصل بعد العقل التمييزى الذى

تقع به الأفعال كما بيناه، ويعد هذين مرتبة العقل النظرى الذى تكفل بتفسيره أهل العلوم ، فلا يحتاج إلى تفسيره فى هذا الكتاب . والله جعل لكم السمع والأفئدة قليلا ما تشكرون .

فصل فى علوم البشر وعلوم الملائكة :

[يتكلم ابن خلدون هنا عن العلوم الانسانية ، والعلوم الروحانية. وهو هنا متأثر بالفلاسفة الاسلاميين أيضا، غير أنه ينكر نظرية العقول المشهورة عند فلاسفة الإسلام]

إنا نشهد فى أنفسنا بالوجدان الصحيح وجود ثلاثة عوالم . أولها عالم الحس ، ونعتبره بمدارك الحس الذى شاركنا فيه الحيوانات بالادراك ثم نعتبر الفكر الذى اختص به البشر ، فنعلم عنه وجود النفس الانسانية علما ضروريا بما بين جنبينا من مداركها العلمية التى هى فوق مدارك الحس ، فنراه عالما آخر فوق عالم الحس . ثم نستدل على عالم ثالث فوقنا فما نجد فينا من آثاره التى تلقى فى أفئدتنا كالإرادات والوجهات نحو الحركات الفعلية ، فنعلم أن هناك فاعلا يبعثنا عليها من عالم فوق عالمنا وهو عالم الأرواح والملائكة وفيه ذوات مدركة لوجود آثارها فينا . مع ما بيننا وبينها من المغايرة وربما يستدل على هذا العالم الأعلى الروحانى وذواته بالرؤيا ، وما نجد فى النوم ويلقى إلينا فيه من الأمور التى نحن فى غفلة عنها فى اليقظة وتطابق الواقع فى الصحيحة منها فنعلم أنها حق ومن عالم الحق. وأما أضغاث الأحلام فصور خيالية يخزنها الادراك فى الباطن ، ويجول فيها الفكر بعد الغيبة عن الحس . ولا نجد على هذا العالم الروحاني برهانا أوضح من هذا فنعلمه كذلك على الجملة ولا ندرك له تفصيلا . وما يزعمه الحكماء الإلاهيون فى تفصيل ذواته وترتيبها المسماة عندهم بالعقول فليس شىء من ذلك بيقينى لاختلال شرط البرهان النظرى فيه كما هو مقرر فى كلامهم فى المنطق لأن من

شرطه أن تكون قضاياه أولية ذاتيـــة ، وهذه الذوات الروحانية مجهولة الذاتيات، فلا سبيل للبرهان فيها،ولا يبقى لنـامدرك فى تفاصيل هذه العوالم إلا ما نقتبسه من الشرعيات التى يوضحها الإيمان ويحكمها.

وأقعد هذه العوالم فى مدركنا عالم البشر ، لأنه وجداني مشهود فى مداركنا الجسمانية والروحانية ، ويشترك فى عالم الحس مع الحيوانات ، وفى عالم العقل والأرواح مع الملائكة الذين ذواتهم من جنس ذواته ، وهى ذوات مجردة عن الجسمانية والمادة ، وعقل صرف يتحد فيه العقل والعاقل والمعقول ، وكأنه ذات حقيقتها الإدراك والعقل . فعلومهم حاصلة دائما ، مطابقة بالطبع لمعلوماتهم ، لا يقع فيها خلل البتة . وعلم البشر : هو حصول صورة المعلوم فى ذواتهم بعد ألا تكون حاصلة ، فهو كله مكتسب . والذات التى تحصل فيها صور المعلومات ، وهى النفس ، مادة هيولانيـة . تلبس صور الموجودات بصـور المعلومات الحاصلة فيها شيئا فشيئا حتى تستكمل ، ويصح وجودها بالموت فى مادتها وصورتها ، فالمطلوبات فيها مترددة بين النفى والاثبات دائما بطلب أحدهما بالوسط الرابط بين الطرفين . فاذا حصل وصار معلوما افتقر إلى بيان المطابقة ، وربما أوضحها البرهان الصناعى ، لكن من وراء الحجاب ، وليس كالمعاينة التى فى علوم الملائكة . وقد ينكشف ذلك الحجاب ، فيصير إلى المطابقة بالعيان الإدراكى . فقد تبين أن البشر جاهل بالطبع، للتردد الذى فى علمه،وعالم بالكسب والصناعة لتحصيله المطلوب بفكره بالشروط الصناعية. وكشف الحجاب الذى أشرنا إليه إنما هو بالرياضة بالأذكار ، التى أفضلها صلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ، وبالتنزه عن المتناولات المهمة ، ورأسها الصوم ، وبالوجهة إلى الله بجميع قواه . والله «علم الانسان مالم يعلم».

فى علوم الانبياء عليهم الصلاة والسلام

[تكلم ابن خلدون عن علوم الأنبياء ، ويرى أنها علوم شهادة وعيان ، معصومة من الخطـأ . وأنها تحـدث عن حالة ينسلخ فيها النبى من حالته البشرية وتنعدم فيها القوى الادراكية والنزوعية من الشهوة والغضب وفى هذه الحالة تنتقل إلى عالم الملائكية ، فيلقى ما كلف بتبليغه] .

إنا نجد هذا الصنف من البشر تعتريهم حالة إلهية خارجة عن منازع البشر وأحوالهم ، فتغلب الوجهة الربانية فيهم على البشرية فى القوى الإدراكية والنزوعية من الشهوة والغضب وسائر الأحوال البدنية . فتجدهم متنزهين عن الأحوال البشرية إلا فى الضرورات منها ، مقبلين على الأحوال الربانية من العبادة والذكر لله بما تقتضى معرفتهم به ، مخبرين عنه بما يوحى إليهم فى تلك الحالة من هداية الأمة على طريقة واحدة وسنن معهود منهم لا يتبدل فيهم كأنه جبلة فطرهم الله عليها . وقد تقدم لنا الكلام فى الوحى أول الكتاب فى فصل المدركين للغيب ، وبينا هنالك أن الوجود كله فى عوالمه البسيطة والمركبة على ترتيب طبيعى من أعلاها وأسفلها متصلة كلها إتصالا لا ينخرم ، وأن الذوات التى فى آخر كل أفق من العوالم مستعدة لأن تنقلب إلى الذات التى تجاورها من الأسفل والأعلى إستعدادا طبيعيا كما فى العناصر الجسمانية البسيطة ، وكما هو فى النخل والكرم من آخر أفق النبات مع الحلزون والصدف من أفق الحيوان ، وكما فى القردة التى إستجمع فيها الكيس والإدراك مع الإنسان صاحب الفكر والروية . وهذا الإستعداد الذى فى جانبى كل أفق من العوالم هو معنى الإتصال فيها . وفوق العالم البشرى عالم روحانى شهدت لنا به الآثار التى فينا منه ، بما يعطينا من قوى الإدراك والإرادة .

فذوات ذلك العالم إدراك صرف وتعقل محض ، وهو عالم الملائكة .

فوجب من ذلك كله أن يكون للنفس الإنسانية استعـداد للانسـلاخ من البشرية إلى الملكية لتصـير بالفعل من جنس الملائكة وقتـا من الأوقات وفى لمحة من اللمحات، ثم تراجع بشريتها وقد تلقت فى عالم الملكية ما كلفت بتبليغه إلى أبناء جنسها من البشر . وهـذا هو معنى الوحى وخطـــاب الملائكة . والأنبياء كلهم مفطورون عليه كأنه جبلة لهم . ويعـالجون فى ذلك الإنسلاخ من الشدة والغطيط ما هو معروف عنهم . وعلمهم فى تلك الحالة علم شهـادة وعيان لايلحقه الخطأ والزلل ولايقع فيه الغلط والوهم ، بل المطابقة فيه ذاتية، لزوال حجاب الغيب وحصول الشهادة الواضحة عند مفارقة هذه الحـالة إلى البشرية . لايفارق علمهم الوضوح إستصحابا له من تلك الحالة الأولى ، ولمـا هم عليه من الذكاء المفضى بهم إليها ، يتردد ذلك فيهم دائما إلى أنه تكمل هداية الأمة التى بعثوا لها ، كما فى قوله تعالى : « إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى أنما إلاهكم إلاه واحد فاستقيموا إليه وإستغفروه» فافهم ذلك وراجع ماقدمناه لك فى أول الكتاب فى أصناف المدركين للغيب، يتضح لك شرحه وبيانه، فقد بسطناه هنالك بسطا شافيا . والله الموفق .

الانسان جاهل بالذات عالم بالكسب

[فصل صغير لطيف ـ يذكر فيـه ابن خلدون نوعين من العقل ـ العقل التمييزى ـ وهو الفكر من حيث هو فكر ـ والعقـل التجريبى وأداته قياس الغائب على الشاهد ـ ثم يستخدم ابن خلدون التعبير الأرسططاليسى ـ الهيولى]

قد بينـا أول هذه الفصول أن الانسان من جنس الحيوانات وأن الله ميزه عنها بالفكر الذى جعـــل له ، يوقع به أفعاله على إنتظام ، وهو العقل التمييزى ، أو يقتنص به العلم بالآراء والمصالح والمفاسد من أبناء جنسه وهو العقل التجريبى ، أو يحصل به فى تصور الموجودات غائبا وشاهدا على ماهى عليه وهو العقل النظرى . وهذا الفكر إنما يحصـل له بعـد كمال الحيوانيـة

فيه. ويبدأ من التميز. فهو قبل التميز خلو من العلم بالجملة، معدود من الحيوانات لاحق بمبدئه فى التكوين من النطفة والعلقة والمضغة، وما حصل له بعد ذلك فهو بما جعل الله له من مدارك الحس والأفئدة التى هى الفكر : قال تعالى فى الامتنان علينا : « وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة » . فهو فى الحالة الأولى قبل التميز هيولى فقط لجهله بجميع المعارف ، ثم تستكمل صورته بالعلم الذى يكتسبه بآلاته ، فتكمل ذاته الإنسانية فى وجودها ، وانظر إلى قوله تعالى مبدأ الوحى على نبيه : « إقرأ باسم ربك الذى خلق ، خلق الانسان من علق ، إقرأ وربك الأكرم . الذى علم بالقلم ، علم الانسان مالم يعلم » : أى أكسبه من العلم مالم يكن حاصلا له بعد أن كان علقة ومضغة . فقد كشفت لنا طبيعته وذاته ماهو عليه من الجهل الذاتى والعلم الكسبى ، وأشارت إليه الآية الكريمة تقرر فيه الامتنان عليه بأول مراتب وجوده وهى الإنسانية وحالتاها الفطرية والكسبيه فى أول التنزيل ومبدأ الوحى . وكان الله عليما حكيما .

ان العلم والتعليم طبيعى فى العمران البشرى

وذلك أن الانسان قد شاركته جميع الحيوانات فى حيوانيته من الحس والحركة والغذاء والكن وغير ذلك ، وإنما تميز عنها بالفكر الذى يهتدى به لتحصيل معاشه والتعاون عليه بأبناء جنسه والاجتماع المهيىء لذلك التعاون وقبول ماجاءت به الأنبياء عن الله تعالى ، والعمل به واتباع صلاح أخراه فهو مفكر فى ذلك كله دائما لايفتر عن الفكر فيه طرفة عين ، بل اختلاج الفكر أسرع من لمح البصر . وعن هذا الفكر تنشأ العلوم وما قدمناه من الصنائع . ثم لأجل هذا الفكر وما جبل عليه الانسان بل الحيوان من تحصيل ما تستدعيه الطبائع فيكون الفكر راغبا فى تحصيل ماليس عنده من الإدراكات ، فيرجع إلى من سبقه بعلم أوزاد عليه بمعرفة أو إدراك أوأخذه

ممن تقدمه من الانبياء الذين يبلغونه لمن تلقـاه ، فيلقن ذلك عنهم ويحرص على أخذه وعلمه . ثم إن فكره ونظره يتوجه إلى واحد واحد من الحقائق وينظر مايعرض له لذاته واحدا بعد آخر ، ويتمرن على ذلك حتى يصـير إلحاق العوارض بتلك الحقيقة ملكة له فيكون حينئـذ علمه بما يعرض لتلك الحقيقة علما مخصوصا ، وتتشوف نفوس أهل الجيل الناشىء إلى تحصيـل ذلك ، فيفزعون إلى أهل معرفته ويجىء التعليم من هذا . فقد تبين بذلك أن العلم والتعليم طبيعى فى البشر .

الفصل الثانى

تصنيف العلوم

[يصنف ابن خلدون العلوم الانسانية هنا إلى العلوم الحكمية والعلوم النقليـة ـ الاولى هى العلوم الفلسفية والثانية هى العلوم الدينية الاسلامية]

إعلم أن العلوم التى يخوض فيها البشر ويتداولونها فى الأمصـار تحصيـلا وتعليما هى على صنفين : صنف طبيعى للانسان يهتدى إليه بفكره ؛ وصنف نقلى يأخذه عمن وضعه . والاول هى العلوم الحكمية الفلسفية . وهى التى يمكن أن يقف عليها الانسان بطبيعة فكره ؛ ويهتدى بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمهـا ، حتى يقفـه نظره وبحثه على الصواب من الخطأ فيها من حيث هو إنسان ذو فكر . والثـانى: هى العلوم النقلية الوضعية وهى كلها مستندة إلى الخبر عن الواضـع الشرعى ولا مجال فيها للعقل إلا فى الحـاق الفروع من مسائلهـا بالأصول لأن الجزئيات الحادثه المتعاقبة لاتندرج تحت النقل الكلى بمجرد وضعه ، فتحتاج إلى الإلحاق بوجه قياسى إلا أن هذا القياس يتفرع عن الخبر بثبوت الحكم فى الاصل ، وهو نقلى فرجع هذا القياس إلى النقل لتفرعه عنه . وأصل هـذه العلوم النقلية كلها هى الشرعيات من الكتاب والسنة التى هى مشروعة لنـا من الله ورسوله وما يتعلق بذلك من العلوم التى تهيئها للافادة ثم يستتبع ذلك علوم اللسان العربى الذى هو لسان الملة وبه نزل القرآن . وأصناف هذه العـلوم النقلية كثيرة . لأن المكلف يجب عليه أن يعرف أحكام الله تعالى المفروضة عليه وعلى أبناء جنسه وهى مأخوذة من الكتاب والسنه بالنص أو بالإجماع أو بالإلحاق. فلابد من النظر فى الكتاب ببيان ألفاظه أولا وهذا هو علم التفسير. ثم

باسناد نقله وروايته إلى النبى ﷺ الذى جاء به من عندالله،وإختلاف روايات القراء فى قراءته،وهذا هوعلم القراءات ثم باسناد السنة إلى صاحبها والكلام فى الرواة الناقلين لها ومعرفة أحوالهم وعدالتهم ليقع الوثوق بأخبارهم بعلم ما يجب العمل بمقتضاه من ذلك ، وهذه هى علوم الحديث . ثم لا بد فى استنباط،هذه الاحكام من أصولها من وجه قانوني يفيد العلم بكيفية هذا الاستنباط وهذا هو اصول الفقه . وبعد هذا تحصل الثمرة بمعرفة احكام الله تعالى فى افعال المكلفين ، وهذا هو الفقه . ثم إن التكاليف منها بدنى ومنها قلبى وهو المختص بالإيمان وما يجب ان يعتقد مما لا يعتقد، وهذه هى العقائد الايمانية فى الذات والصفات وأمور الحشر والنعيم والعذاب والقدر . والحجاج عن هذه بالأدلة العقلية هوعلم الكلام . ثم النظر فى القرآن والحديث لابد أن تتقدمه العلوم اللسانية لأنه متوقف عليها . وهى أصناف ، فمنها علم اللغة وعلم النحو وعلم البيان وعلم الأدب حسبما نتكلم عليها كلها.وهذه العلوم النقلية كلها مختصة بالملة الإسلامية وأهلها ؟ وإن كانت كل ملة على الجملة لابد فيها من مثل ذلك . فهى مشاركة لها فى الجنس البعيد من حيث إنها علوم الشريعة المنزلة من عند الله تعالى على صاحب الشريعة المبلغ لها . وأما على الخصوص فمباينة لجميع الملل لأنها ناسخة لها . وكل ما قبلها من علوم الملل فمهجورة . والنظر فيها محظور . فقد نهى الشرع عن النظر فى الكتب المنزلة غير القرآن . قال ﷺ « لاتصدقوا أهل الكتاب ولاتكذبوهم وقولوا آمنا بالذى أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد » ورأى النبى ﷺ فى يد عمر رضى الله عنه ورقة من التوراة فغضب حتى تبين الغضب فى وجهه ثم قال : ألم آتكم بها بيضاء نقية ؟ والله لو كان موسى حيا ماوسعه إلا إتباعى ثم إن هذه العلوم الشرعية النقلية قد نفقت أسواقها فى هذه الملة بما لامزيد عليه وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التى لافوقها . وهذبت الاصطلاحات ورتبت الفنون فجاءت من وراء الغاية فى الحسن والتنميق . وكان لكل فن رجال يرجع إليهم فيه وأوضاع يستفاد منها التعليم . واختص المشرق من ذلك والمغرب بما هو مشهور منها حسبما نذكره الآن عند تعديد هذه الفنون .

وقد تحدث لهذا العهد أسواق العلم بالمغرب لتناقص العمران فيه وإنقطاع سند العلم والتعليم كما قدمناه فى الفصل قبله . وما أدرى ما فعل الله بالمشرق والظن به نفاق العلم فيه واتصال التعليم فى العلوم وفى سائر الصنائع الضرورية والكمالية، لكثرة عمرانه والحضارة ووجود الاعانة لطالب العلم بالجراية من الاوقاف التى اتسعت بها أرزاقهم. والله سبحانه وتعالى هو الفعال لما يريد وبيده التوفيق والاعانة .

علوم القران من التفسير والقراءات

[يعطى ابن خلدون فكرة عامة عن علم القراآت
ثم يثنيها بفكرة عامة عن علم التفسير وتطوره]

القرآن هو كلام الله المنزل على نبيه المكتوب بين دفتى المصحف . وهو متواتر بين الأمة . إلا أن الصحابة رووه عن رسول الله ﷺ على طرق مختلفة فى بعض ألفاظه وكيفيات الحروف فى أدائها . وتنوقل ذلك واشتهر إلى أن استقرت منها سبع طرق معينة تواتر نقلها أيضا بأدائها واختصت بالانتساب إلى من إشتهر بروايتها من الجم الغفير فصارت هذه القراءات السبع أصولا للقراءة وربما زيد بعد ذلك قراآت أخر لحقت بالسبع إلا أنها عند أئمة القراءة لاتقوى قوتها فى النقل . وهذه القراءات السبع معروفة فى كتبها . وقد خالف بعض الناس فى تواتر طرقها لأنها عندهم كيفيات للاداء وهو غير منضبط ، وليس ذلك عندهم بقادح فى تواتر القرآن، وأباه الأكثر وقالوا بتواترها. وقال آخرون بتواتر غير الأداء منها كالمد والتسهيل لعدم الوقوف على كيفيته بالسمع ، وهو الصحيح .

ولم يزل القراء يتداولون هذه القراءات وروايتها إلى أن كتبت العلوم ودونت فكتبت فيما كتب من العلوم وصارت صناعة مخصوصة وعلما منفردا وتناقله الناس بالمشرق والأندلس فى جيل بعد جيل .

(وأما التفسير) فاعلم أن القرآن نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه فى مفرداته وتراكيبه . وكان ينزل جملا جملا وآيات آيات لبيان التوحيد والفروض الدينية بحسب الوقائع . ومنها ما هو فى العقائد الايمانية ، ومنها ما هو فى أحكام الجوارح ، ومنها ما يتقدم ومنها ما يتأخر ويكون ناسخا له . وكان النبى ﷺ يبين المجمل ويميز الناسخ من المنسوخ ويعرفه أصحابه فعرفوه ، وعرفوا سبب نزول الآيات ومقتضى الحال منها منقولا عنه، كما علم من قوله تعالى «إذا جاء نصر الله والفتح» إنها نعى النبى ﷺ ، وأمثال ذلك. ونقل ذلك عن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين وتداول ذلك التابعون من بعدهم ، ونقل ذلك عنهم ، ولم يزل ذلك متناقلا بين الصدر الأول والسلف حتى صارت المعارف علوما ، ودونت الكتب ، فكتب الكثير من ذلك ، ونقلت الآثار الواردة فيه عن الصحابة والتابعين، وانتهى ذلك إلى الطبرى والواقدى والثعالبى وأمثال ذلك من المفسرين، فكتبوا فيه ما شاء الله أن يكتبوه من الآثار. ثم صارت علوم اللسان صناعية من الكلام فى موضوعات اللغة وأحكام الإعراب والبلاغة فى التراكيب ، فوضعت الدواوين فى ذلك بعد أن كانت ملكات للعرب لا يرجع فيها إلى نقل ولا كتاب، فتنوس ذلك وصارت تتلقى من كتب أهل اللسان فاحتيج إلى ذلك فى تفسير القرآن لأنه بلسان العرب وعلى منهاج بلاغتهم. وصار التفسير على صنفين : تفسير نقلى مسند إلى الآثار المنقولة عن السلف ، وهى معرفة الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول ومقاصد الآى . وكل ذلك لا يعرف إلا بالنقل عن الصحابة والتابعين وقد جمع المتقدمون فى ذلك وأوعوا ، إلا أن كتبهم ومنقولاتهم تشتمل على الغث والسمين والمقبول والمردود . والسبب فى ذلك أن العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم ، وإنما غلبت عليهم البداوة والأمية، وإذا تشوقوا إلى معرفة شىء مما تتشوق اليه النفوس البشرية فى أسباب المكونات وبدء الخليقة وأسرار الوجود فانما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم ويستفيدونه منهم ، وهم

أهل التوراة من اليهود ومن تبع دينهم من النصارى . وأهل التوراة الذين بين العرب يومئذ بادية مثلهم . ولا يعرفون من ذلك إلا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب ومعظمهم من حمير الذين أخذوا بدين اليهودية فلما أسلموا بقوا على ما كان عندهم مما لاتعلق له بالأحكام الشرعية التى يحتاطون لها،مثل أخبار بدء الخليقة وما يرجع إلى الحدثان والملاحم وأمثال ذلك . وهؤلاء مثل كعب الأحبار ووهب بن منبه وعبد الله بن سلام وأمثالهم . فامتلأت التفاسير من المنقولات عندهم فى أمثال هذه الأغراض أخبار موقوفة عليهم وليست مما يرجع إلى الأحكام فيتحرى فيها الصحة التى يجب بها العمل . وتساهل المفسرون فى مثل ذلك ، وملئوا كتب التفسير بهذه المنقولات وأصلها كما قلنا عن أهل التوراة الذين يسكنون البادية ولا تحقيق عندهم بمعرفة ما ينقلونه من ذلك .

إلا أنهم بعد صيتهم وعظمت أقدارهم لما كانوا عليه من المقامات فى الدين والملة فتلقيت بالقبول من يومئذ . فلما رجع الناس إلى التحقيق والتمحيص وجاء أبو محمد بن عطية من المتأخرين بالمغرب،فلخص تلك التفاسير كلها وتحرى ماهو أقرب إلى الصحة منها ووضع ذلك فى كتاب متداول بين أهل المغرب والأندلس حسن المنحى وتبعه القرطبي في تلك الطريقة على منهاج واحد فى كتاب آخر مشهور بالمشرق .

والصنف الآخر من التفسير وهو ما يرجع إلى اللسان من معرفة اللغة والاعراب والبلاغة فى تأدية المعنى بحسب المقاصد والأساليب . وهذا الصنف من التفسير قل أن ينفرد عن الأول ، إذ الأول هو المقصود بالذات، وإنما جاء هذا بعد أن صار اللسان وعلومه صناعة . نعم قد يكون فى بعض التفاسير غالبا . ومن أحسن ما اشتمل عليه هذا الفن من التفاسير كتاب الكشاف للزمخشرى من أهل خوارزم العراق . إلا أن مؤلفه من أهل الاعتزال في العقائد ، فيأتى بالحجاج على مذاهبهم الفاسدة،حيث تعرض له في أى

القرآن من طرق البلاغة . فصار بذلك للمحققين من أهل السنة انحراف عنه وتحذير للجمهور من مكامنه مع إقرارهم برسوخ قدمه فيما يتعلق باللسان والبلاغة . وإذا كان الناظر فيه واقفا مع ذلك على المذاهب السنية محسنا للحجاج عنها فلا جرم إنه مأمون من غوائله . فلتغتنم مطالعته لغرابة فنونه فى اللسان . ولقد وصل إلينا فى هذه العصور تأليف لبعض العراقيين وهو شرف الدين الطيبى من أهل توريز من عراق العجم ، شرح فيه كتاب الزمخشرى هذا وتتبع ألفاظه وتعرض لمذاهبه فى الاعتزال بأدلة تزيفها، ويبين أن البلاغة إنما تقع فى الآية على ما يراه أهل السنة لا على ما يراه المعتزلة . فأحسن فى ذلك ماشاء مع إمتاعه فى سائر فنون البلاغة . و « فوق كل ذى علم عليم [١] » .

علوم الحديث

[سنعطى للقارىء هنا من كلام ابن خلدون أيضا فكرة عامة عن علوم الحديث]

وأما علوم الحديث فهى كثيرة ومتنوعة :

لان منها ما ينظر فى ناسخه ومنسوخه ، وذلك بما ثبت فى شريعتنا من جواز النسخ ووقوعه لطفا من الله بعباده وتخفيفا عنهم باعتبار مصالحهم التى تكفل لهم بها قال تعالى: «ماننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أومثلها [١] ». ومعرفة الناسخ والمنسوخ وإن كان عاما للقرآن والحديث ، إلا أن الذى فى القرآن منه اندرج فى تفاسيره ، وبقى ما كان خاصا بالحديث راجعا إلى علومه. فاذا تعارض الخبران بالنفى والإثبات وتعذر الجمع بينهما ببعض التأويل وعلم تقدم أحدهما تعين أن المتأخر ناسخ . ومعرفة الناسخ والمنسوخ من أهم علوم الحديث وأصعبها. وقال الزهرى : أعيى الفقهاء وأعجزهم أن يعرفوا ناسخ حديث رسال الله ﷺ من منسوخه . وكان للشافعى رضى الله عنه فيه قدم راسخة .

ومن علوم الأحاديث النظر فى الأسانيد ومعرفة ما يجب العمل به من الأحاديث بوقوعه على السند الكامل الشروط لأن العمل إنما وجب بما يغلب على الظن صدقه من أخبار رسول الله ﷺ ، فيجتهد فى الطريق التى تحصل ذلك الظن وهو بمعرفة رواة الحديث بالعدالة والضبط . وإنما يثبت ذلك بالنقل عن أعلام الدين بتعديلهم وبراءتهم من الجرح والغفلة ويكون لنا دليلا على القبول أو الترك وكذلك مراتب هؤلاء النقلة من الصحابة والتابعين وتفاوتهم فى ذلك وتميزهم فيه واحدا واحدا . وكذلك الأسانيد تتفاوت باتصالها وانقطاعها ، وبأن يكون الراوى لم يلق الراوى الذى نقل عنه وبسلامتها من العلل الموهنة لها وتنتهى بالتفاوت إلى طريقين فيحكم بقبول الاعلى ورد الاسفل ويختلف فى المتوسط بحسب المنقول عن أئمة الشأن[1] . ولهم فى ذلك ألفاظ اصطلحوا على وضعها لهذه المراتب المرتبة مثل الصحيح والحسن والضعيف والمرسل والمنقطع والمعضل والشاذ والغريب وغير ذلك من ألقابه المتداولة بينهم . وبوبوا على كل واحد منها ونقلوا ما فيه من الخلاف لأئمة الشأن أو الوفاق . ثم النظر فى كيفية أخذ الرواة بعضهم عن بعض بقراءة أو كتابة أو مناولة أو إجازة ، وتفاوت رتبها وما للعلماء فى ذلك من الخلاف بالقبول والرد . ثم اتبعوا ذلك بكلام فى ألفاظ تقع فى متون الحديث من غريب أو مشكل أو تصحيف أو مفترق منها أو مختلف وما يناسب ذلك. هذا معظم ماينظر فيه أهل الحديث وغالبه وكانت أحوال نقلة الحديث فى عصور السلف من الصحابة والتابعين معروفة كل عند أهل بلده فمنهم بالحجاز ومنهم بالبصرة والكوفة من العراق ومنهم بالشام ومصر والجميع معروفون مشهورون فى أعصارهم . وكانت طريقة أهل الحجاز فى اعصارهم فى الأسانيد أعلى ممن سواهم وأمتن فى الصحة لاستبدادهم فى شروط النقل من العدالة والضبط وتجافيهم عن قبول المجهول الحال فى ذلك وسيد الطريقه الحجازية بعد السلف الإمام مالك عالم المدينة رضى الله تعالى عنه، ثم أصحابه مثل الإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعى رضى الله عنه وابن وهب وابن بكير والقعنبى

ومحمد بن الحسن ومن بعدهم الإمام احمد بن حنبل فى آخرين من أمثالهم.

وكان علم الشريعة فى مبدأ هذا الأمر نقلا صرفا لانظرا ولا رأيا ولا تعمقا فى القياس شمر لها السلف وتحروا الصحيح حتى أكملوهـا . وكتب مالك رحمه الله كتاب الموطأ على طريقة الحجازيين أودعه أصول الاحكام من الصحيح المتفق عليه ورتبه على أبواب الفقه . ثم عنى الحفاظ بمعرفة طرق الأحاديث وأسانيدها المختلفة الحجازية والعراقية وغيرهما.

وربما يقع إسناد الحديث من طرق متعددة عن رواة مختلفين ، وقد يتحد فى بعض الاحاديث، وقد يقع الحديث أيضا فى أبواب متعددة باختلاف المعانى التى اشتمل عليها . وجاء محمد بن اسماعيل البخارى إمام المحدثين فى عصره فوسع نطاق الرواية وخرج أحاديث السنة على أبوابها . فى مسنده الصحيح وجمع طرق الحجازيين والعراقيين والشاميين. واعتمد منها ما اجمعوا عليه دون ما اختلفوا فيه ، وكرر الآحاديث يسوقها فى كل باب بمعنى ذلك الباب الذى تضمنه الحديث فتكررت لذلك أحاديثه فى الابواب باختلاف معانيها كما أشرنا إليه. فاشتمل كتابه على سبعه آلاف حديث ومائتين تكررت منها ثلاثة آلاف وفرق الطرق والاسانيد عليها مختلفة فى كل باب . ثم جاء مسلم بن الحجاج القشيرى رحمه الله فألف مسنده الصحيح، حذا فيه حذو البخارى فى نقل المجمع على صحته وحذف المتكرر منها ، وجمع الطرق والاسانيد وبوبه على أبواب الفقه وتراجمه ومع ذلك فلم يستوعبا الصحيح كله وقد استدرك الناس عليها فى ذلك بما أغفلا شروطها ثم كتب أبو داود السجستاني وأبو عيسى الترمذى وأبو عبد الرحمن النسائى فى السنن بأوسع من الصحيح وقصدوا ماتوفرت فيه شروط العمل إما من الرتبة العالية فى الإسناد وهو الصحيح كما هو معروف .

وإما من الذى دونه كالحسن وغيره ليكون ذلك إماما للسنة والعمل بها . وهذه هى المسانيد المعتمدة فى الملة وهى أمهات كتب الحديث فى السنة .

فانها وإن تعددت ترجع إلى هـذه فى الأغلب . ومعرفة هذه الشروط والاصطلاحات كلها هى علم الحديث . وربما يفرد عنها الناسخ والمنسوخ فيجعل فنا برأسه وكذا الغريب وللنـاس فيه تآليف مشهورة ثم المؤتلف والمختلف . وقد ألف الناس فى علوم الحديث وأكثروا . ومن فحول علمائه وأئمتهم أبو عبد الله الحـاكم وتآليفه فيه مشهورة وهو الذى هذبه وأظهر محاسنه . وأشهر كتاب للمتأخرين فيـــه كتاب أبى عمرو بن الصلاح ، كان لعهد أوائل المائة السابعة وتلاه محى الدين النووى بمثل ذلك . والفن شريف فى مغزاه لأنه معرفة ما يحفظ به السنن المنقولة عن صاحب الشريعة. وقد انقطع لهذا العهد تخريج شىء من الأحاديث وإستدراكها على المتقدمين إذ العـادة تشهد بأن هؤلاء الأئمة على تعددهم وتلاحق عصورهم وكفايتهم وإجتهادهم لم يكونوا ليغفلوا شيئا من السنة أو يتركوه حتى يعثرعليه المتأخر هذا بعيد عنهم . وإنمـا تنصرف العناية لهذا العهد إلى تصحيح الأمهات المـكتوبة وضبطها بالرواية عن مصنفيها والنظر فى أسانيدها إلى مؤلفيهـا وعرض ذلك على ما تقرر فى عـلم الحديث من الشروط والأحكام لتتصل الأسانيـد محكمة من مبدئها إلى منتهاها ولم يزيدوا فى ذلك على العناية بأكثر من هذه الأمهات الخمسة إلا فى الأقـل . فأما صحيح البخارى وهو أعلاهارتبة فاستصعب الناس شرحه واستغلقوا منحاه من أجل مايحتاج إليه من معرفة الطرق المتعـددة ورجالها من أهل الحجاز والشام والعراق ومعرفة أحوالهم وإختلاف الناس فيهم . وكذلك يحتـاج إلى إمعان النظر فى التفقه فى التراجم لأنه يترجم الترجمة ويورد فيها الحديث بسند أو طريق ثم يترجم أخرى ويورد فيها ذلك الحديث بعينه لما تضمنه من المعنى الذى ترجم به البـاب ، وكذلك فى ترجمـة وترجمـة إلى أن يتقرر الحـديث فى أبواب متفرقة بحسب معانيه واختلافهـا ومن النظر فى تراجمـة لبيان المنـاسبة بين الترجمة والاحاديث التى فى ضمنها،فقد وقع له فى كثير من تراجمه خفاء المناسبة بينها وبين الاحاديث التى فى ضمنها وطال كلام الناس فى بيـانها كما وقع فى

كتاب الفتنة فى الباب الذى ترجم فيه بقوله : « باب تخريب البيت ذو السويقتين من الحبشة »، ثم قال فى الباب : قال الله تعالى : « وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا »، ولم يزد على ذلك شيئا. وخفى على الناس وجه المناسبة بين هذه الترجمة وما فى الباب . فمنهم من قال كان المصنف رحمه الله يكتب التراجم فى المسودة ثم يكتب الأحاديث فى كل ترجمة بحسب ماتيسر له، وتوفى قبل أن يستوفى حشو التراجم ، فروى الكتاب كذلك . وسمعت من أصحاب القاضى بن بكار قاضى غرناطه (واستشهد فى واقعة طريف سنة إحدى وأربعين وسبعمائة) وكان قائما على صحيح البخارى ، أنه أراد بالترجمة تفسير الآية بأن ذلك مشروع لامقدر، لأن الإشكال إنما جاء من (جعلنا) بـ (قدرنا) . وإذا كان بمعنى « شرعنا » لم يكن لبس فى تخريب ذى السويقتين إياها . سمعت ذلك من شيخنا أبي البركات البلغيقى عنه . وكان من أجلة تلاميذه ومن شرحه ولم يستوف هذا كله فيه فلم يوف حق الشرح كابن بطال وابن الملهب وابن التين ونحوهم . ولقد سمعت كثيرا من شيوخنا رحمهم الله يقولون شرح كتاب البخارى دين على الأمة يعنون أن أحداً من علماء الأمة لم يوف مايجب له من الشرح بهذا الاعتبار . وأما صحيح مسلم فكثرت عناية علماء المغرب به ، وأكبوا عليه وأجمعوا على تفضيله على كتاب البخارى قال ابن الصلاح إنما يفضل على كتاب البخارى بما وقع فيه من تجريده عما مزج به البخارى كتابه من غير الصحيح مما لم يكن على شرطه وأكثر ما وقع له ذلك فى التراجم . وأملى الامام المارزى من فقهاء المالكية عليه شرحا وسماه « المعلم بفوائد مسلم »، اشتمل على عيون من علم الحديث وفنون من الفقه ثم أكمله القاضى عياض من بعده وتممه وسماه إكمال المعلم . وتلاهما محيي الدين النووى بشرح استوفى ما فى الكتابين وزاد عليهما ، فجاء شرحا وافيا . وأما كتب السنن الأخرى [الثلاثة] وفيها معظم مآخذ الفقهاء فأكثر شرحها فى كتب الفقه إلا ما يختص بعلم الحديث فكتب الناس عليها واستوفوا من ذلك ما يحتاج إليه من علوم الحديث وموضوعاتها والاسانيد التى

اشتملت على الاحاديث المعمول بها من السنة . وأعلم أن الأحاديث قد تميزت مراتبها لهذا العهد بين صحيح وحسن وضعيف ومعلول وغيرها ميزها أئمة الحديث وجها بذته وعرفوها ولم يبق طريق فى تصحيح ما يصح من قبل . ولقد كان الائمة فى الحديث يعرفون الاحاديث بطرقها وأسانيدها بحيث لو روى حديث بغير سنده وطريقة يفطنون إلى أنه قد قلب عن وضعه . ولقد وقع مثل ذلك للامام محمد بن اسماعيل البخارى حين ورد على بغداد وقصد المحدثون امتحانه فسألوه عن أحاديث قلبوا أسانيدها فقال : لا أعرف هذه ولكن حدثنى فلان ، ثم أتى بجميع تلك الأحاديث على الوضع الصحيح ، ورد كل متن إلى سنده ، فأقروا له بالأمانة . واعلم أيضا أن الأئمة المجتهدين تفاوتوا فى الاكثار من هذه البضاعة والاقلال . فأبو حنيفة رضى الله تعالى عنه يقال : انه إنما بلغت روايته إلى سبة عشر حديثا أو نحوها إلى خمسين ومالك رحمه الله إنما صح عنده ما فى كتاب الموطأ وغايتها ثلثمائة حديث أو نحوها . واحمد بن حنبل رحمه الله تعالى فى سنده ثلاثون ألف حديث . ولكل ما أداه إليه اجتهاده فى ذلك وقد يقول بعض المتعصبين المتعسفين إن منهم من كان قليل البضاعة فى الحدبث ولهذا قلت روايته . ولا سبيل إلى هذا المعتقد فى كبار الائمة لأن الشريعة إنما تؤخذ من الكتاب والسنة . ومن كان قليل البضاعة من الحديث فيتعين عليه طلبه وروايته والجد والتشمير فى ذلك ليأخذ الدين عن أصول صحيحة ويتلقى الاحكام عن صاحبها المبلغ لها عبد الله وإنما أقل منهم من أقل الرواية لأجل المطاعن التى تفترضه فيها والعلل والتى تعرض فى طرقها سيما والجرح مقدم عند الأكثر فيؤديه الاجتهاد إلى ترك الأخذ بما يعرض مثل ذلك فيه من الأحاديث وطرق الاسانيد ويكثر ذلك فتقل روايته لضعف الطرق . هذا مع أن أهل الحجاز أكثر رواية للحديث من أهل العراق لأن المدينة دار الهجرة ومأوى الصحابة ومن انتقل منهم إلى العراق كان شغلهم بالجهاد أكثر . والإمام أبو حنيفة إنما قلت روايته لما شدد فى شروط الرواية

والتحمل، وضعف الحديث إذا عارضه العقلى القطعى، فاستصعب وقلت من من أجلها روايته، فقل حديثه لا أنه ترك رواية الحديث متعمدا ، فحشاه من ذلك . ويدل على أنه من كبار المجتهدين فى علم الحديث إعتماد مذهبه بينهم ، والتعويل عليه وإعتباره ردا وقبولا . وأما غيره من المحدثين وهم الجمهور فتوسعوا فى الشروط وكثر حديثهم . والكل عن اجتهاد . وقد توسع أصحابه من بعده فى الشروط وكثرت روايتهم . روى الطحاوى فأكثر وكتب مسنده، وهو جليل القدر ، إلا أنه لايعدل الصحيحين لأن الشروط التى إعتمدها البخارى ومسلم فى كتابيهما مجمع عليها بين الأمة كما قالوه، وشروط الطحاوى غير متفق عليها كالرواية عن المستور الحال وغيره . فلهذا قدم الصحيحان بل وكتب السنن المعروفة عليه لتأخر شروطه عن شروطهم . ومن أجل هذا قيل فى الصحيحين بالإجماع على قبولهما من جهة الأجماع على صحة ما فيهما على الشروط المتفق عليها. فلاتأخذك ريبة فى ذلك فالقوم أحق الناس بالظن الجميل بهم ، والتماس المخارج الصحيحة لهم . والله سبحانه وتعالى أعلم بما فى حقائق الأمور .

هذه أصناف علوم الحديث المتداولة بين أئمة الأعصار لهذا العهد . والله الهادى إلى الحق والمعين عليه .

علم الفقه وما يتبعه من الفرائض

الفقه معرفة أحكام الله تعالى فى أفعال المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة ، وهى متلقاه من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلة ، فاذا استخرجت الأحكام من تلك الأدلة قيل لها فقه . وكان السلف يستخرجونها من تلك الأدلة على اختلاف فيها بينهم ، ولا بد من وقوعه ضرورة أن الأدلة غالبها من النصوص وهى بلغة العرب ، وفى اقتضاءات الفاظها لكثير من معانيها إختلاف بينهم معروف .

وايضا فالسنة مختلفة الطرق فى الثبوت وتتعارض فى الأكثر أحكامها ، فتحتاج إلى الترجيح ، وهو مختلف أيضا . والأدلة من غير النصوص مختلف فيها . وأيضا فالوقائع المتجددة لا توفى بهـا النصوص ، وما كان منها غير ظاهر فى النصوص فيحمل على منصوص لمشابهة بينهما . وهذه كلها مثارات للخلاف ضرورية الوقـوع . ومن هنـا وقع الخلاف بين السلف والأئمة من بعدهم .

ثم أن الصحابة كلهم لم يكونوا أهل فتيا ولا كان الدين يؤخذ عن جميعهم، وإنما كان ذلك مختصا بالحاملين للقرآن العارفـين بناسخه ومنسوخه ومتشابهه ومحكمه وسائر دلالته بما نقلوه من النبى ﷺ أو ممن سمعه منهم من عليتهم وكانوا يسمون لذلك القراء أى الذين يقرءون الكتاب، لأن العرب كانوا أمة أمية فاختص من كان منهم قارئا للكتاب بهذا الاسم لغرابته يومئذ. وبقى كذلك صدر الملة .

ثم عظمت أمصار الإسلام وذهبت الأمية من العرب بممارسة الـكتاب وتمكن الاستنباط، وكمل الفقه وأصبح صناعة وعلما فبـدلوا باسم الفقهاء والعلماء من القراء . وانقسم الفقه فيهم إلى طريقتين : طريقة أهل الرأى والقياس وهم أهل العراق وطريقة أهل الحديث وهم أهل الحجاز . وكان الحديث قليلا فى أهل العراق لما قدمناه. فاستكثروا من القياس ومهروا فيـه، فلذلك قيل أهل الرأى . . ومقدم جماعتهم الذى استقر المذهب فيه وفى أصحابه أبو حنيفة. وإمام أهل الحجاز مالك بن أنس والشافعى من بعده. ثم أنكر القياس طائفة من العلماء أبطلوا العمل به وهم الظاهرية، وجعلوا المدارك كلها منحصرة فى النصوص والإجماع، وردوا القياس الجلى والعلة المنصوصة إلى النص ، لأن النص على العلة نص على الحكم فى جميع محالها . وكان إمام هذا المذهب داوود بن على وابنه وأصحابهما. وكانت هذه المذاهب الثلاثة هى مذاهب الجمهور المشتهرة بين الأمة . وشذ شيعة أهل البيت بمذاهب

ابتدعوها وفقه انفردوا به وبنوه على مذهبهم في تناول بعض الصحابة بالقدح، وعلى قولهم بعصمة الأئمة ورفع الخلاف عن أقوالهم، وهي كلها أصول واهية. وشذ بمثل ذلك الخوارج . ولم يحتفل الجمهور بمذاهبهم بل أوسعوها جانب الانكار والقدح . فلا نعرف شيئا من مذاهبهم ولا تروى كتبهم ، ولا أثر لشيء منها إلا في موطنهم . فكتب الشيعة في بلادهم وحيث كانت دولتهم قائمة في المشرق والمغرب واليمن، والخوارج كذلك . ولكل منهم كتب وتآليف وآراء في الفقه غريبة . ثم درس مذهب أهل الظاهر اليوم بدروس أئمته وإنكار الجمهور على منتحله، ولم يبق إلا في الكتب المجلدة. وربما يعكف كثير من الطالبين ممن تكلف بانتحال مذهبهم على تلك الكتب، يروم أخذ فقههم منها ومذهبهم، فلا يحلو بطائل، ويصير إلى مخالفة الجمهور وإنكارهم عليه، وربما عد بهذه النحلة من أهل البدع بنقله العلم من الكتب من غير مفتاح المعلمين . وقد فعل ذلك ابن حزم بالأندلس على علو رتبته في حفظ الحديث ، وصار إلى مذهب أهل الظاهر ومهر فيه باجتهاد زعمه في أقوالهم، وخالف إمامهم داود وتعرض للكثير من أئمة المسلمين ، فنقم الناس ذلك عليه، وأوسعوا مذهبه استهجانا واستنكارا ، وتلقوا كتبه بالإغفال والترك ، حتى إنها ليحظر بيعها بالاسواق ، وربما تمزق في بعض الأحيان . ولم يبق إلا مذهب أهل الرأى من العراق وأهل الحديث من الحجاز . فأما أهل العراق فامامهم الذى استقرت عنده مذاهبهم أبو حنيفة النعمان بن ثابت ، ومقامه في الفقه لا يلحق ، شهد له بذلك أهل جلدته وخصوصا مالك والشافعي . وأما أهل الحجاز فكان إمامهم مالك بن أنس الأصبحي إمام دار الهجرة رحمه الله تعالى ، وإختص بزيادة مدرك آخر للأحكام غير المدارك المعتبرة عند غيره، وهو عمل أهل المدينة، لأنه رأى أنهم فيما يتفقون عليه من فعل أو ترك متابعون لمن قبلهم ضرورة لدينهم وإقتدائهم، وهكذا إلى الجيل المباشرين لفعل النبي ﷺ الآخذين ذلك عنه. وصار ذلك عنده من أصول الأدلة الشرعية . وظن كثير أن ذلك من مسائل الاجماع

فأنكره، لأن دليل الإجماع لايخص أهل المدينة من سواهم ، بل هو شامل للأمة . وأعلم أن الاجماع إنما هو الاتفاق على الأمر الديني عن اجتهاد، ومالك رحمه الله تعالى لم يعتبر عمل أهل المدينة من هذا المعنى ؛ وإنما اعتبره من حيث اتباع الجيل .

بالمشاهدة للجيل إلى أن ينتهى إلى الشارع صلوات الله وسلامه عليه، وضرورة اقتدائهم تعين ذلك . نعم : المسألة ذكرت فى باب الاجماع لأنه أليق الأبواب بها من حيث ما فيها من الإتفاق الجامع بينها وبين الإجماع . إلا أن اتفاق أهل الإجماع عن نظر واجتهاد فى الادلة ، واتفاق هؤلاء فى فعل أو ترك مستندين إلى مشاهدة من قبلهم . ولو ذكرت المسألة فى باب فعل النبى ﷺ وتقريره، أو مع الأدلة المختلف فيها مثل « مذهب الصحابى » «وشرع من قبلنا »، « والاستصحاب » لكان أليق . ثم كان من بعد مالك بن أنس محمد بن إدريس المطلبي الشافعى رحمهما الله تعالى . رحل إلى العراق من بعد مالك ولقى أصحاب الإمام أبي حنيفة وأخذ عنهم ومزج طريقة أهل الحجاز بطريقة أهل العراق ، واختص بمذهب، وخالف مالكا رحمه الله تعالى فى كثير من مذهبه . وجاء من بعدهما أحمد بن حنبل رحمه الله . وكان من علية المحدثين، وقرأ أصحابه على أصحاب الإمام أبى حنيفة مع وفور بضاعتهم من الحديث، فاختصوا بمذهب آخر . ووقف التقليد فى الأمصار عند هؤلاء الأربعة ودرس المقلدون لمن سواهم. وسد الناس باب الخلاف وطرقه لما كثر تشعب الإصطلاحات فى العلوم ولما عاق عن الوصول إلى رتبة الإجتهاد ولما خشى من اسناد ذلك إلى غير أهله ومن لايوثق برأيه ولا بدينه ، فصرحوا بالعجز والإعواز وردوا الناس إلى تقليد هؤلاء كل بمن اختص به من المقلدين، وحظروا أن يتداول تقليدهم لما فيه من التلاعب . ولم يبق إلا نقل مذاهبهم وعمل كل مقلد بمذهب من قلده منهم ، بعد تصحيح الأصول واتصال سندها بالرواية . لا محصول اليوم للفقه غير هذا . ومدعي الإجتهاد لهذا

العهد مردود على عقبه مهجور تقليده. وقد صار اهل الاسلام اليوم على تقليد هؤلاء الأئمة الاربعة .

فأما أحمد بن حنبل فمقلدوه قليل لبعد مذهبه عن الاجتهاد وأصالته فى معاضدة الرواية والأخبار بعضها ببعض وأكثرهم بالشام والعراق من بغداد ونواحيها، وهم أكثر الناس حفظا للسنة ورواية للحديث وميلا بالاستنباط إليه مع القياس ما أمكن . وكان لهم ببغداد صولة وكثرة، حتى كانوا يتواقعون مع الشيعة فى نواحيها . وعظمت الفتنة فى بغداد من أجل ذلك. ثم انقطع هذا عند استيلاء التتار عليها ولم يراجع ، وصارت كثرتهم بالشام .

أما أبو حنيفة فقلده اليوم هل العراق ومسلمة الهند والصين، وماوراء النهر وبلاد العجم كلها ولما كان مذهبه أخص بالعراق ودار السلام، وكان تلميذه صحابة الخلفاء من بنى العباس، فكثرت تآليفهم ومناظرتهم مع الشافعية، وحسنت مباحثهم فى الخلافيات ، وجاءوا منها بعلم مستطرف وأنظار غريبة وهى بين أيدى الناس، وبالمغرب منها شيء قليل نقله إليه القاضى ابن العربي وأبو الوليد الباجى فى رحلتها. وأما الشافعى فمقلدوه بمصر أكثر مما سواها ، وقد كان إنتشر مذهبه بالعراق وخراسان وما وراء النهر، وقاسموا الحنفية فى الفتوى والتدريس فى جميع الأمصار، وعظمت مجالس المناظرات بينهم، وشحنت كتب الخلافيات بأنواع استدلالاتهم. ثم درس ذلك كله بدروس المشرق وأقطاره. وكان الامام محمد بن إدريس الشافعى لما نزل على بنى عبد الحكم بمصر أخذ عنه جماعة منهم، وكان من تلاميذه بها البويطى والحزبنى وغيرهم، وكان بها من المالكية جماعة منهم عبد الله بن عبد الحكم وأشهب وابن القاسم وابن المواز وغيرهم ، ثم الحرث بن مسكين وبنوه . ثم انقرض فقه أهل السنة من مصر بظهور دولة الرافضة وتداول بها فقه شيعة أهل

البيت وكاد من سواهم أن يتلاشوا ويذهبوا . ثم ارتحل إليها القاضي عبد الوهاب المالكي من بغداد في أواخر المائة الرابعة على ماعلم من الحاجة والتقلب في المعاش . وتأذن خلفاء العبيديين باكرامه وإظهار فضله نعيا على بنى العباس في اطراح مثل هذا الامام فنفقت سوق المالكية بمصر قليلا إلى أن ذهبت دولة العبيديين من الرافضه على يد صلاح الدين يوسف بن أيوب ،ورجع إليهم فقه الشافعي وأصحابه من أهل العراق والشام،فعاد إلى أحسن ما كان، ونفق سوقه، وإشتهر منهم محى الدين النووى من الحلبة التى ربيت في ظل الدولة الأيوبية بالشام،وعز الدين بن عبد السلام أيضا، ثم ابن الرقعة بمصر وتقى الدين بن دقيق العيد ،ثم تقى الدين السبكى بعدهما ،إلى أن انتهى ذلك إلى شيخ الاسلام بمصر لهذا العهد،وهو سراج الدين البلقيني، فهو اليوم أكبر الشافعية بمصر ، كبير العلماء،بل أكبر العلماء من أهل العصر. وأما مالك رحمه الله تعالى فاختص بمذهبه أهل المغرب والأندلس،وإن كان يوجد فى غيرهم، إلا أنهم لم يقلدوا غيره إلا فى القليل،لما أن رحلتهم كانت غالبا إلى الحجاز، وهو منتهى سفرهم،والمدينة يومئذ دار العلم،ومنها خرج إلى العراق،ولم يكن العراق فى طريقهم،فاقتصروا على الأخذ عن علماء المدينة وشيخهم يومئذ وإمامهم مالك وشيوخه من قبله وتلميذه من بعده،فرجع إليه أهل المغرب والأندلس وقلدوه دون غيره ممن لم تصل إليهم طريقته وأيضا فالبداوة كانت غالبة على أهل المغرب والأندلس، ولم يكونوا يعانون الحضارة التى لأهل العراق ، فكانوا إلى أهل الحجاز أميل لمناسبة البداوة.ولهذا لم يزل المذهب المالكي غضا عندهم،ولم يأخذه تنقيح الحضارة وتهذيبها كما وقع فى غيره من المذاهب .

أصول الفقه وما يتعلق به من الجدل والخلافيات

[هـذا علم فلسفى ـ وصـل به المسلمون إلى الاوج العلمى ـ راجـع كتابى ـ منـاهج البحث عند مفكرى الإسلام]

أعلم أن أصول الفقه من أعظم العلوم الشرعية وأجلها قـدرا وأكثرها فائدة، وهو النظر فى الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ منها الأحكام والتكاليف. وأصول الأدلة الشرعية هى الكتاب الذى هو القرآن ثم السنة المبينة له .

فعلى عهد النبى ﷺ كانت الأحكام تتلقى منه بما يوحى إليه من القرآن ويبينه بقوله وفعله بخطاب شفاهى لا يحتاج إلى نقل ولا إلى نظر وقياس . ومن بعده صلوات الله وسلامه عليه تعذر الخطاب الشفاهى وانحفظ القرآن بالتواتر . وأما السنة فأجمع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم على وجوب العمل بما يصل إلينا منها قولا أو فعلا بالنقل الصحيح الذى يغلب على الظن صدقه . وتعينت دلالة الشرع فى الكتاب والسنة بهذا الإعتبار. ثم ينزل الإجماع منزلتهما لإجماع الصحابة على النكير على مخالفيهم ،ولا يكون ذلك إلا عن مستند لأن مثلهم لا يتفقون من غير دليل ثابت ،مع شهـــادة الأدلة بعصمة الجماعة ، فصار الإجماع دليلا ثابتا فى الشرعيات .

ثم نظرنا فى طرق استدلال الصحـابة والسلف بالكتاب والسنة ، فاذا هم يقيسون الأشباه منها ، ويناظرون الأمثال بالأمثال باجماع منهم، وتسليم بعضهم لبعض فى ذلك . فأن كثيرا من الواقعات بعـده صلوات الله وسلامه عليه لم تندرج فى النصوص الثابتة ، فقاسوها بما ثبت وألحقوها بما نص عليه بشروط فى ذلك الإلحاق تصحح تلك المساواة بين الشبيهين أو المثلـين ، حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد ، وصار ذلك دليـلا شرعيا باجماعهم عليه وهو القياس وهو رابع الأدلة . واتفق جمهور العلماء على أن

هذه هى أصول الأدلة وإن خالف بعضهم فى الاجماع والقياس إلا أنه شذوذ . وألحق بعضهم بهذه الأربعة أدلة أخرى لا حاجة بنا إلى ذكرها لضعف مداركها وشذوذ القول فيها . فكان أول مباحث هذا الفن النظر فى كون هذه الأدلة . فأما الكتاب فدليله المعجزة القاطعة فى متنه ، والتواتر فى نقله فلم يبق فيه مجال للاحتمال وأما السنة وما نقل الينا منها فالاجماع على وجوب العمل بما يصح منها كما قلناه معتضدا بما كان عليه فى حياته صلوات الله وسلامه عليه ، من إنفاذ الكتب والرسل إلى النواحى بالأحكام والشرائع آمرا وناهيا . وإما الاجماع فلا تفاقهم رضوان الله تعالى عليهم على إنكار مخالفتهم مع العصمة الثابتة للأمة . وأما القياس فباجماع الصحابة رضى الله عنهم عليه كما قدمناه . هذه أصول الأدلة . ثم إن المنقول من السنة محتاج إلى تصحيح الخبر بالنظر فى طرق النقل وعدالة الناقلين لتميز الحالة المحصلة للظن بصدقه الذى هو مناط وجوب العمل . وهذه أيضا من قواعد الفن . ويلحق بذلك عند التعارض بين الخبرين وطلب المتقدم منهما معرفة الناسخ والمنسوخ، وهى من فصوله أيضا وأبوابه.

ثم بعد ذلك يتعين النظر في دلالة الالفاظ . وذلك أن استفادة المعاني على الاطلاق من تراكيب الكلام على الاطلاق يتوقف على معرفة الدلالات الوضعية مفردة ومركبة، والقوانين اللسانية فى ذلك هى علوم النحو والتصريف والبيان . وحين كان الكلام ملكة لأهله لم تكن هذه علوما ولا قوانين، ولم يكن الفقيه حينئذ يحتاج إليها ،لأنها جبلته وملكته . فلما فسدت الملكة فى لسان العرب قيدها الجهابذة المتجردون لذلك بنقل صحيح ومقاييس مستنبطة صحيحة، وصارت علوما يحتاج إليها الفقيه فى معرفة أحكام الله تعالى. ثم إن هناك استفادات أخرى خاصة من تراكيب الكلام وهى إستفادة الأحكام الشرعية بين المعانى من أدلتها الخاصة من تراكيب الكلام وهو الفقه . ولا يكفى فيه معرفة الدلالات الوضعية على الاطلاق بل لا بد من معرفة أمور

أخرى تتوقف عليها تلك الدلالات الخاصة، وبها تستفاد الأحكام بحسب ما أصل أهل الشرع وجهابذة العلم من ذلك ، وجعلوه قوانين لهذه الاستفادة مثل أن اللغة لا تثبت قياسا ،والمشترك لا يراد به معنياه معا .والواو لا تقتضى الترتيب والعام إذا أخرجت أفراد الخاص منه هل يبقى حجة فيما عداها، والأمر للوجوب أو الندب وللفور أو التراخى والنهى يقتضى الفساد أو الصحة ، والمطلق هل يحمل على المقيد ، والنص على العلة كاف فى التعدى أم لا ؟ وأمثال هذه . فكانت كلها من قواعد هذا الفن.ولكونها من مباحث الدلالة كانت لغوية . ثم إن النظر فى القياس من أعظم قواعد هذا الفن لأن فيه تحقيق الأصل والفرع فيما يقاس ويماثل من الأحكام،وتنقيح الوصف الذى يغلب على الظن أن الحكم علق به فى الأصل من بين أوصاف ذلك المحل، ووجود ذلك الوصف فى الفرع من غير معارض يمنع من ترتيب الحكم عليه فى مسائل أخرى من توابع ذلك . كلها قواعد لهذا الفن .

واعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة فى الملة،وكان السلف فى غنية عنه ،بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد مما عندهم من الملكة اللسانية . وأما القوانين التى يحتاج اليها فى استفادة الأحكام خصوصا فمنهم أخذ معظمها . وأما الأسانيد فلم يكونوا يحتاجون إلى النظر فيها لقرب العصر وممارسة النقلة وخبرتهم بهم .فلما انقرض السلف وذهب الصدر الأول وانقلبت العلوم كلها صناعة كما قررناه من ،قبل واحتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لإستفادة الأحكام من الأدلة،فكتبوها فنا قائما برأسه سموه أصول الفقه . وكان أول من كتب فيه الشافعى رضى الله تعالى عنه ، وأملى فيه رسالته المشهورة تكلم فيها فى الأوامر والنواهى والبيان والخبر والنسخ وحكم العلة المنصوصة من القياس. ثم كتب فقهاء الحنفية فيه وحققوا تلك القواعد وأوسعوا القول فيها ،وكتب المتكلمون أيضا كذلك. إلا أن كتابة الفقهاء فيها أمس بالفقه وأليق بالفروع

لكثرة الأمثلة منها والشواهد وبناء المسائل فيها على النكت الفقهية . والمتكلمون يجردون صور تلك المسائل عن الفقه ، ويميلون إلى الاستدلال العقلى ما أمكن لأنه غالب فنونهم ومقتضى طريقتهم . فكان لفقهاء الحنفية فيها اليد الطولى من الغوص على النكت الفقهية والتقاط هذه القوانين من مسائل الفقه ما أمكن . وجاء أبو زيد الدبوسى من أئمتهم فكتب فى القياس بأوسع من جميعهم ، وتمم الأبحاث والشروط التى يحتاج اليها فيه ، كملت صناعة أصول الفقه بكماله، وتهذبت مسائله وتمهدت قواعده . وعنى الناس بطريقة المتكلمين فيه. وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون كتاب البرهان لإمام الحرمين، والمستصفى للغزالى وهما من الأشعرية، وكتاب العهد لعبد الجبار، وشرحه المعتمد لأبى الحسين البصرى وهما من المعتزلة. وكانت الأربعة قواعد هذا الفن وأركانه. ثم لخص هذه الكتب الأربعة فحلان من المتكلمين المتأخرين، وهما الإمام فخر الدين بن الخطيب فى كتاب المحصول وسيف الدين الآمدى فى كتاب الأحكام واختلفت طرائقهما فى الفن بين التحقيق والحجاج. فابن الخطيب أميل إلى الاستكثار من الأدلة والاحتجاج، والآمدى مولع بتحقيق المذاهب وتفريع إلى المسائل . فأما كتاب المحصول فاختصره تلميذ الامام مثل سراج الدين الأرموى فى كتاب التحصيل وتاج الدين الأرموى فى كتاب الحاصل، واقتطف شهاب الدين القرافى منهما مقدمات وقواعد فى كتاب صغير سماه التنقيحات ، وكذلك فعل البيضاوى فى كتاب المنهاج . وعنى المبتدئون بهذين الكتابين وشرحها كثير من الناس . وأما كتاب الأحكام للامدى وهو أكثر تحقيقا فى المسائل فلخصه أبو عمر بن الحاجب فى كتابه المعروف بالمختصر الكبير ، ثم اختصره فى كتاب آخر تداوله طلبة العلم ، وعنى أهل المشرق والمغرب به وبمطالعته وشرحه . وحصلت زبدة طريقة المتكلمين فى هذا الفن فى هذه المختصرات. وأما طريقة الحنفية فكتبوا فيها كثيراً، وكان من أحسن كتابة فيها المتقدمين تأليف أبي زيد الدبوسى ، وأحسن كتابة

المتأخرين فيهـا تأليف سيف الإسلام البزدوى من أئمتهم ، وهو مستوعب . وجاء ابن الساعاتي من فقهاء الحنفية فجمع بين كتاب الأحكام وكتاب البزدوى فى الطريقتين وسمى كتابه بالبدائـع ، فجاء من أحسن الأوضاع وأبدعها . وأئمة العلماء لهذا العهد يتداولونه قراءة وبحثا . وأولع كثير من علماء العجم بشرحه . والحال على ذلك لهذا العهد .

هذه حقيقة هذا الفن وتعيين موضوعاته وتعديد التآليف المشهورة لهذا العهد فيه. والله ينفعنا بالعـــلم ويجعلنا من أهله بمنه وكرمه، إنه على كل شيء قـدير .

(وأما الجدل) وهو معرفة آداب المناظرة التى تجرى بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم ، فانه لما كان باب المناظرة فى الرد والقبول متسعا وكل واحد من المناظرين فى الاستدلال والجواب يرسل عنانه فى الإحتجاج، ومنه مايكون صوابا ومنه ما يكون خطأ ، فاحتـاج الأئمة إلي أن يضعوا آدابا وأحكاما يقف المتناظران عند حدودها فى الرد والقبول ، وكيف يكون حال المستدل والمجيب ، وحيث يسوغ له أن يكون مستدلا وكيف يكون مخصوصـا منقطعا ، ومحل اعتراضه أو معارضته ، وأين يجب عليه السكوت ولخصمه الكلام والاستدلال. ولذلك قيل فيه إنه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب فى الاستدلال التى يتوصل بها إلى حفظ رأى أو هدمه، كان ذلك الرأى من الفقه أو غيره . وهى طريقتـان . طريقة البزدوى وهى خاصة بالأدلة الشرعيـة من النص والاجمـاع والاستدلال ، وطريقة العميدى وهى عامة فى كل دليل يستدل به من أى علم كان، وأكثره استدلال. وهو من المناحى الحسنة والمغالطات فيه فى نفس الأمر كثيرة. وإذا اعتبرنا النظر المنطقى كان فى الغالب أشبه بالقياس المغالطى والسوفسطائي . إلا أن صور الأدلة والأقيسة فيه محفوظة مراعاة تتحرى فيها طرق الاستدلال كما



ينبغي . وهذا العميدى هو أول من كتب فيها ونسبت الطريقة إليه .
وضع الكتاب المسمى بالارشاد مختصرا وتبعه من بعده من المتأخرين
كالنسفي وغيره ، جاءوا على أثره وسلكوا مسلكه وكثرة فى الطريقة
التآليف . وهى لهذا العهد مهجورة لنقص العلم والتعليم فى الأمصار
الاسلامية،وهي مع ذلك كمالية وليست ضرورية . والله سبحانه وتعالى أعلم
وبه التوفيق .

الفصل الثالث

فى أصناف المدركين للغيب من البشر

بالفطرة أو بالرياضة

ويتقدمه الكلام فى الوحى والرؤيا

[يفسر ابن خلدون في هذا الفصل ـ أنواع المدركين للغيب من البشر تفسيراً بارعا ، ويلخصها لنا بما لم يلخصها لنا كاتب من قبله ـ وهو أشعرى المعتقد ـ فى هذا الفصل كما هو فى غيره ـ ولكنه مع ذلك يعرض الموضوع عرضا علميا . فيتكلم عن حقيقة النبوة ، ثم يعرض لعلامات الأنبياء ، وآراء المتكلمين والفلاسفة فيها . وهو يتبين كما قلت مذهب الأشاعرة فيها . ثم يذكر حقيقة الوحى وهو إما دوى وإما صلصلة جرس وإما كتمثل ملك وينتقل منها إلى الكهانة ، ويفرق بينها وبين النبوة . ويشرح لنا بعد ذلك الرؤيا الصادقة ، وأخيرا يتكلم عن نوعين من المدركين للغيب: الصوفية والبهاليل]

أعلم أن الله سبحانه اصطفى من البشر أشخاصا فضلهم بخطابه ، وفطرهم على معرفته ، وجعلهم وسائل بينه وبين عباده ، يعرفونهم بمصالحهم ، ويحرضونهم على هدايتهم ، ويأخذون بحجزاتهم عن النار ، ويدلونهم على طريق النجاة . وكان فيما يلقيه إليهم من المعارف ويظهره على ألسنتهم من الخوارق والأخبار الكائنات المغيبة عن البشر التى لاسبيل إلى معرفتها إلامن الله بواسطتهم ، ولا يعلمونها إلا بتعليم الله إياهم . قال ﷺ :

« ألا وإنى لا أعلم إلا ما علمنى الله » . وأعلم أن خبرهم فى ذلك من خاصيته وضرورته الصدق ، لما يتبين لك عند بيان حقيقة النبوة .

وعلامة هذا الصنف من البشر أن توجد لهم فى حال الوحى غيبة عن

الحاضرين معهم مع غطيط كأنها غشى أو إعماء فى رأى العين وليست منها فى شىء ، وإنمـــا هى فى الحقيقة استغراق فى لقاء الملك الروحانى بادراكهم المناسب لهم الخارج عن مدارك البشر بالكلية . ثم يتنزل إلى المدارك البشرية: إما بسماع دوى من الكلام فيتفهمه ، أو يتمثل له صورة شخص يخاطبه بمـا جاء به من عند الله. ثم تنجلى عنه تلك الحال وقد وعى ما ألقى أليه. قال ﷺ، وقد سئل عن الوحى: « أحيانا يأتينى مثـل صلصلة الجرس وهو أشده على فيفصم عنى وقد وعيت ما قال ، أحيـانا يتمثل لى الملك رجلا فيكلمنى فأعى ما يقول ». ويدركه أثناء ذلك من الشدة والغط ما لا يعبر عنه . فى الحديث « كان مما يعالج من التنزيل شدة » . وقالت عائشة : « كان ينزل عليه الوحى فى اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقا » . وقال تعالى: «إنا سنلقى عليك قولا ثقيلا». ولأجل هذه الحالة فى تنزل الوحى كان المشركون يرمون الأنبياء بالجنون . ويقولون له رئى أو تابـع من الجن . وانما لبس عليهم بما شاهدوه من ظاهر تلك الأحوال: «ومن يضلل الله فما له من هاد» .

ومن علاماتهم أيضا أنه يوجد لهم قبـــل الوحى خلق الخير والزكاء ومجانبة المذمومات والرجس أجمع . وهذا هو معنى العصمة. وكأنه مفطور على التنزه عن المذمومات والمنافرة لها ، وكأنها منافية لجبلته . وفى الصحيح أنه حمل الحجارة وهو غلام مع عمه العباس لبناء الكعبة ، فجعلها فى إزاره ، فانكشف ، فسقط مغشيا عليـه حتى استتر بازاره ، ودعى إلى مجتمـع وليمة فيها عرس ولعب فأصابه غشى النوم إلى أن طلعت الشمس ولم يحضر شيئا من شأنهم ، بل نزهه الله عن ذلك كله ، حتى أنه بجبلته يتنزه عن المطعومات المستكرهة. فقد كان ﷺ لا يقرب البصل والثوم ، فقيل له فى ذلك فقـال : « إنى أناجى من لا تناجون » . وأنظر لما أخبر النبى ﷺ خديجـة رضى الله عنها بحال الوحى أول ما فجأته وأرادت اختباره ، فقالت : اجعلنى بينك وبين ثوبك ، فلما فعل ذلك ذهب عنه ، فقالت إنه ملك وليس بشيطـان ،

ومعناه أنه لا يقرب النساء. وكذلك سألته عن أحب الثياب اليه أن يأتيه فيها، فقال البياض والخضرة، فقالت أنه الملك. يعنى أن البياض والخضرة من ألوان الخير والملائكة، والسواد من ألوان الشر والشياطين وأمثال ذلك.

ومن علاماتهم أيضا دعاؤهم إلى الدين والعبادة من الصلاة والصدقة والعفاف. وقد استدلت خديجة على صدقه ﷺ بذلك، وكذلك أبو بكر. ولم يحتاجا فى أمره إلى دليل خارج عن حاله وخلقه. وفى الصحيح أن هرقل حين جاءه كتاب النبى ﷺ يدعوه إلى الاسلام أحضر من وجد ببلده من قريش، وفيهم أبو سفيان ليسألهم عن حاله، فكان فيما سأل أن قال: بم يأمركم؟ فقال أبو سفيان بالصلاة والزكاة والصلة والعفاف إلى آخر ما سأل فأجابه. فقال: « إن يكن ما تقول حقا فهو نبى وسيملك ما تحت قدمى هاتين ». والعفاف الذى أشار اليه هرقل هو العصمة. فأنظر كيف أخذ من العصمة والدعاء إلى الدين والعبادة دليلا على صحة نبوته، ولم يحتج إلى معجزة. فدل على أن ذلك من علامات النبوة.

ومن علاماتهم أيضا أن يكونوا ذوى حسب فى قومهم. وفى الصحيح « ما بعث الله نبياً إلا فى منعة من قومه »؛ وفى رواية أخرى « فى ثروة من قومه »؛ استدركه الحاكم على الصحيحين. وفى مساءلة هرقل لأبى سفيان كما هو فى الصحيح قال: « كيف هو فيكم؟ »؛ قال أبو سفيان: « هو فينا ذو حسب »؛ فقال هرقل: « والرسل تبعث فى أحساب قومها ». ومعناه أن تكون له عصبة وشوكة تمنعه عن أذى الكفار حتى يبلغ رسالة ربه ويتم مراد الله من إكمال دينه وملته.

ومن علاماتهم أيضاً وقوع الخوارق لهم شاهدة بصدقهم، وهى أفعال يعجز البشر عن مثلها فسميت بذلك معجزة، وليست من جنس مقدور العباد، وإنما تقع فى غير محل قدرتهم. وللناس فى كيفية وقوعها ودلالتها على تصديق الأنبياء خلاف.

فالمتكلمون بناء على القول بالفاعل المختار قائلون بأنها واقعة بقدرة الله لا بفعل النبي،وإن كانت أفعال العباد عند المعتزلة صادرة عنهم إلاأن المعجزة لا تكون من جنس أفعالهم. وليس للنبي فيها عند سائر المتكلمين إلا التحدى بها باذن الله ، وهو أن يستدل بها النبي صلى الله عليه وسلم قبل وقوعها على صدقه فى مدعاه . فاذا وقعت تنزلت منزلة القول الصريح من الله بأنه صادق، وتكون دلالتها حينئذ على الصدق قطعية . فالمعجزة دالة بمجموع الخارق والتحدى . ولذلك كان التحدى جزءاً منها . وعبارة المتكلمين : « صفة نفسها » وهو واحد ، لأنه معنى الذاتى عندهم .

والتحدى هو الفارق بينها وبين الكرامة والسحر ، إذ لا حاجة فيهما إلى التصديق ، فلا وجود للتحدى إلا إن وجد إتفاقاً . وإن وقع التحدى فى الكرامة عند من يجيزها وكانت لها دلالة فانما هي على الولاية وهى غير النبوة . ومن هنا منع الأستاذ أبو إسحق الاسفراينى وغيره وقوع الخوارق كرامة فراراً من الالتباس بالنبوة عند التحدى بالولاية . وقد أريناك المغايرة بينهما وأنه يتحدى بغير ما يتحدى به النبي ، فلا لبس ، على أن النقل عن الاستاذ فى ذلك ليس صريحا، وربما حمل على إنكار أن تقع خوارق الأنبياء لهم بناء على اختصاص كل من الفريقين بخوارقه. ــ وأما المعتزلة فالمانع من وقوع الكرامة عندهم أن الخوارق ليست من أفعال العباد ، وأفعالهم معتادة ، فلا فرق .

وأما وقوعها على يد الكاذب تلبيساً فهو محال . أما عند الأشعرية فلأن صفه نفس المعجزة التصديق والهداية ، فلو وقعت بخلاف ذلك انقلب الدليل شبهة ، والهداية ضلالة ، والتصديق كذباً ، واستحالة الحقائق ، وانقلبت صفات النفس ، وما يلزم من فرض وقوعه المحال لا يكون ممكنا. وأما عند المعتزلة فلأن وقوع الدليل شبهة والهداية ضلالة قبيح فلا يقع من الله .

أما الحكماء فالخارق عندهم من فعل النبي ، ولو كان فى غير محال القدرة

بناء على مذهبهم فى الايمان الذاتي . ووقوع الحوادث بعضهـــا عن بعض متوقف على الاسباب ، والشروط الحادثة مستندة أخيرا إلى الواجب الفاعل بالذات لا بالإختيار ، وأن النفس النبوية عندهم لهـــا خواص ذاتية ، منهـا صدور هذه الخوارق بقدرته وطاعة العناصر له فى التكوين . والنبى عنـدهم مجبول على التصريف فى الأكوان مهما توجه إليها واستجمع لها بما جعل الله من ذلك . والخارق عندهم يقطع للنبى سواء أكان التحدى او لم يكن ، وهو شاهد صدقه من حيث دلالته عـــلى تصرف النبى فى الأكوان الذى هو من خواص النفس البشرية النبوية لا بأنه يتنزل منزلة القول الصريح بالتصديق ولذا لا تـكون دلالتها عندهم قطعية كما هى عند المتكلمين، ولا يكون التحدى جزءاً من المعجزة ، ولم يصح فارقا لها من السحر والكرامة . وفارقهـا عندهم عن السحر أن النبى مجبول على أفعال الخير مصروف عن أفعال الشر، فلا يلم الشر بجوارحه، والساحر على الضد فأفعاله كلها شر، وفى مقاصد الشر، وفارقها عن الكرامة أن خوارق النبى مخصوصـة كالصعـود إلى السماء ، والنفوذ فى الأجسام الكثيفة . واحياء الموتى ، وتكليم الملائكة والطيران فى الهـــواء ، وخوارق الولى ذلك كتكثير القليل والحديث عن بعض المستقبل وأمثاله مما هو قاصر عن تصريف الأنبياء. ويأتي النبى بجميع خوارقه ، ولا يقدر على مثل خوارق الأنبيـاء ، وقد قرر ذلك المتصوفة فيما كتبوه فى طريقتهم والقنوه عمن أخبرهم.

وإذا تقرر ذلك فاعلم أن أعظم المعجزات وأشرفها وأوضحها دلالة القرآن الكريم المنزل على نبينا محمد ﷺ . فان خوارقه فى الغالب تقع مغايرة الوحى الذى يتلقاه النبى ويأتي بالمعجزة شاهدة بصدقه ، والقرآن هو نفسه الوحى المدعى وهو الخارق المعجز ، فشاهده فى عينه، ولا يفتقر إلى دليل مغـاير له كسائر المعجزات مع الوحى ، فهو أوضح دلالة لاتحاد الدليل والمدلول فيه وهذا معنى قوله ﷺ : « مامن نبى من الأنبياء إلا وأوتي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر ، وإنما كان الذى أتيته وحيـا أوحى إلى . فانا أرجو أن

أكون أكثرهم تابعا يوم القيامة » ؛ يشير إلى أن المعجزة متى كانت بهذه المثابة في الوضوح وقوة الدلالة وهو كونها نفس الوحي كان الصدق لها أكثر لوضوحها ، فكثر المصدق المؤمن وهو التابع والأمة .

أعلم أرشدنا الله وإياك ، أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والأحكام ، وربط الأسباب بالمسببات ، وإتصال الأكوان بالأكوان ، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض ، ولا تنقضي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غاياته . وأبدأ من ذلك بالعالم المحسوس الجثماني . وأولا عالم العناصر المشاهدة كيف تدرج صاعدا من الأرض إلى الماء ثم إلى الهواء ثم إلى النار متصلا بعضها ببعض . وكل واحد منها مستعد إلى أن يستحيل إلى ما يليه صاعدا وهابطا ويستحيل بعض الأوقات . والصاعد منها ألطف مما قبله إلى أن ينتهي إلى عالم الأفلاك وهو ألطف من الكل على طبقات اتصل بعضها ببعض على هيئة لا يدرك الحس منها إلا الحركات فقط ، وبها يهتدي بعضهم إلى معرفة مقاديرها وأوضاعها وما بعد ذلك من وجود الذوات التي لها هذه الآثار فيها . ثم أنظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بديعة من التدريج : آخر أفق المعادن يتصل بأول أفق النبات مثل الحشائش وما لا بذر له ؛ وآخر أفق النبات مثل النخل والكرم متصل بأول أفق الحيوان مثل الحلزون والصدف ، ولم يوجد لها إلا قوة اللمس فقط . ومعنى الاتصال في هذه المكونات أن آخر أفق منها مستعد بالإستعداد القريب لأن يصير أول أفق الذي بعده . واتسع علم الحيوان وتعددت أنواعه ، وانتهى في تدريج التكوين إلى الانسان صاحب الفكر والروية ، وترتفع إليه من عالم القردة الذي اجتمع فيه الحس والإدراك ، ولم ينته إلى الروية والفكر بالفعل ؛ وكان ذلك أول أفق الانسان بعده . وهذا غاية شهودنا .

ثم إنا نجد في العوالم على اختلافها آثارا متنوعة : ففي عالم الحس آثار من حركات الأفلاك والعناصر ؛ وفي عالم التكوين آثار من حركة النمو

والإدراك، تشهد كلها بأن لها مؤثراً مباينا للأجسام. فهو روحاني ويتصل بالمكونات لوجود اتصال هذا العالم فى وجودها: وذلك هو النفس المدركة والمحركة. ولا بد فوقها من وجود آخر يعطيها قوى الإدراك والحركة، ويتصل بها أيضا، ويكون ذاته إدراكا صرفا وتعقلا محضاً، وهو عالم الملائكة. فوجب من ذلك أن يكون للنفس استعداد للانسلاخ من البشرية إلى الملكية لتصير بالفعل من جنس الملائكة وقتا من الأوقات فى لمحة من اللمحات، وذلك بعد أن تكمل ذاتها الروحانية بالفعل كما نذكره بعد، ويكون لها اتصال بالأفق الذى بعدها، شأن الموجودات المرتبة كما قدمناه. فلها فى الاتصال جهتا العلو والسفل: فهى متصلة بالبدن من أسفل منها ومكتسبة به المدارك الحسية التى تستعد بها للحصول على التعقل بالفعل، ومتصلة من جهة الأعلى منها بافق الملائكة ومكتسبة به المدارك العلمية والغيبية فان عالم الحوادث موجود فى تعقلاتهم من غير زمان. وهذا ما قدمناه من الترتيب المحكم فى الوجود باتصال ذواته وقواه بعضها ببعض.

ثم أن هذه النفس الانسانية غائبة عن العيان وآثارها ظاهرة فى البدن، فكأنه وجميع أجزائه مجتمعة ومفترقة آلات للنفس ولقواها. أما الفاعلية فالبطش باليد والمشى بالرجل والكلام باللسان والحركة الكلية بالبدن متدافعا. وأما المدركة وإن كانت قوى الادراك مرتبة ومرتقية إلى القوة العليا منها ومن المفكرة التى يعبر عنها بالناطقة. فقوى الحس الظاهرة بآلاته ن السمع والبصر وسائرها ترتقى إلى الباطن. وأوله الحس المشترك، وهو قوة تدرك المحسوسات مبصرة ومسموعة وملموسة وغيرها فى حالة واحدة، وبذلك فارقت قوة الحس الظاهر، لأن المحسوسات لا تزدحم عليها فى الوقت الواحد. ثم يؤديه الحس المشترك إلى الخيال، وهى قوة تمثل الشىء المحسوس فى النفس كما هو مجرد عن المواد الخارجية فقط. وآلة هاتين القوتين فى تصريفها البطن الأول من الدماغ، مقدمه للأولى، ومؤخره للثانية. ثم يرتقى الخيال إلى الواهمة والحافظة. فالواهمة لإدراك المعانى المتعلقة بالشخصيات

كعداوة زيد وصداقة عمرو ورحمة الأب وافتراس الذئب . والحافظـة لإيداع المدركات كلها متخيلة وغير متخيلة ، وهى لها كالخزانة تحفظها لوقت الحاجة إليها . وآلة هاتين القوتين فى تصريفهما البطن المؤخـر من الدماغ : أوله للأولى ، ومؤخره للأخرى . ثم ترتقى جميعها إلى قوة الفكر . وآلته البطن الأوسط من الدماغ ، وهى القوة التى يقع بها حركة الرؤية والتوجـه نحو التعقل ، فتحرك النفس بها دائما لما ركب فيهـا من النزوع للتخلص من درك القوة والاستعداد الذى للبشرية ، وتخرج إلى الفعل فى تعقلهـا متشبهة بالملأ الأعلى الروحانى . وتصير فى أول مراتب الروحانيات فى إدراكهـا بغير الآلات الجسمانية . فهى متحركة دائما ومتوجهة نحو ذلك. وقد تنسلخ بالكلية من البشرية وروحانيتها إلى الملكية من الأفق الأعـلى من غير اكتساب ، بل بما جعل الله فيها من الجبلة والفطرة الأولى فى ذلك .

والنفوس البشرية على ثلاثة أصناف :

صنف عاجز بالطبع عن الوصول إلى الإدراك الروحانى،فينقطع بالحركة إلى الجهة السفلى نحو المدارك الحسية والخيالية وتركيب المعانى من الحافظة والواهمة على قوانين محصورة وترتيب خاص يستفيدون به العلوم التصورية والتصديقية التى للفكر فى البدن ، وكلها خيـالى منحصر نطاقه ، إذ هو من جهة مبدئه ينتهى إلى الأوليات ولا يتجاوزها ، وإن فسد فسد ما بعدهـا. وهذا هو فى الأغلب نطاق الادراك البشرى الجسمانى . وإليه تنتهى مدارك العلماء وفيه ترسخ أقدامهم.وصنف متوجه بتلك الحركة الفكرية نحوالعقل الروحانى والإدراك الذى لا يفتقر الى الآلات البدنية بما جعـل فيه من الاستعداد لذلك . فيتسع نطاق إدراكه عن الأوليات التى هى نطاق الادراك الأول البشرى ، ويسرح فى فضاء المشاهدات الباطنية ، وهى وجدان كلها لا نطاق لهـا من مبدئها ولا من منتهاها . وهذه مدارك العلماء الأولياء أهل العلوم الدينية والمعارف الربانية ، وهى الحاصلة بعد الموت لأهـل السعـادة والبرزخ .

وصنف مفطور على الانسلاخ من البشرية جملة جسمانيتها وروحانيتها إلى الملائكة من الأفق الأعلى ، ليصير فى لمحة من اللمحات ملكا بالفعل ، ويحصل له شهود الملأ الأعلى فى أفقهم وسماع الكلام النفسانى والخطاب الإلهى فى تلك اللمحة . وهؤلاء الانبياء، صلوات الله وسلامه عليهم ، جعل الله لهم الانسلاخ من البشرية فى تلك اللمحة ، وهى حالة الوحى ، فطرة فطرهم الله عليها وجبلة صورهم فيها ، ونزههم عن موانع البدن وعوائقه ما داموا ملابسين لها بالبشرية ، بما ركب فى غرائزهم من القصد والاستقامة التى يحاذون بها تلك الوجهة ، وركز فى طبائعهم رغبة فى العبادة تكشف بتلك الوجهة وتسيغ نحوها . فهم يتوجهون إلى ذلك الأفق بذلك النوع من الانسلاخ متى شاؤوا بتلك الفطرة التى فطروا عليها لا باكتساب ولا صناعة . فلذا توجهوا وانسلخوا عن بشريتهم، وتلقوا فى ذلك الملأ الأعلى ما يتلقونه ، وعاجوا به عن المدارك البشرية منزلا فى قواها لحكمة التبليغ للعباد ، فتارة يسمع أحدهم دويا كأنه رمز من الكلام يأخذ منه المعنى الذى ألقى إليه ، فلا ينقضى الدوى إلا وقد وعاه فهمه. وتارة يتمثل له الملك ــ الذى يلقى إليه ــ رجلا فيكلمه ويعى ما يقوله . والتلقى من الملك، والرجوع إلى المدارك البشرية ، وفهمه ما ألقى عليه كله ، كأنه فى لحظة واحدة بل أقرب من لمح البصر ، لأنه ليس فى زمان ، وكلها تقع جميعا، فيظهر كأنها سريعة، ولذلك سميت وحيا . لأن الوحى فى اللغة الإسراع .

واعلم أن الأولى وهى حالة الدوى وهى رتبة الأنبياء غير المرسلين على ما حققوه ، والثانية وهى حالة تمثل الملك رجلا يخاطب هى رتبة الأنبياء المرسلين ، ولذلك كانت أكمل من الاولى . وهذا معنى الحديث الذى فسر فيه النبى ﷺ الوحى لما سأله الحارث بن هشام، وقال وكيف يأتيك الوحى؟ فقال : « أحيانا يأتينى مثل صلصلة الجرس وهو أشده على فيفصم عنى وقد وعيت ما قال ، وأحيانا يتمثل لى الملك رجلا فيكلمنى فأعى ما يقول » . وإنما كانت الاولى أشد لأنها مبدأ الخروج فى ذلك الاتصال من القوة الى

الفعل فيعسر بعض العسر ؛ ولذلك لما عاج فيها على المدارك البشرية اختصت بالسمع وصعب ما سواه . وعندما يتكرر الوحي ويكثر التلقي يسهل ذلك الاتصال ، فعندما يعرج إلى المدارك البشرية ، يأتى على جميعها وخصوصاً الأوضح منها وهو ادراك البصر .

وفى العبارة عن الوعى فى الأولى بصيغة الماضى وفى الثانيـــة بصيغة المضارع لطيفة من البلاغة ، وهى أن الكلام جاء مجىء التمثيل لحالتى الوحى ، فمثل الحالة الأولى بالدوى الذى هو فى المتعارف غير كلام ، وأخبر أن الفهم والوعى يتبعه غب انقضائه ، فناسب عند تصوير انقضائه وانفصاله العبارة عن الوعى بالماضى المطابق للانقضاء والإنقطاع ، ومثل الملك فى الحالة الثانية برجل يخاطب ويتكلم ، والكلام يساوقه الوعى ، فناسب العبارة بالمضارع المقتضى للتجدد .

وأعلم أن فى حالة الوحى كلها صعوبة على الجملة وشدة قد أشار اليها القرآن ، قال تعالى: «إنا سنلقى عليك قولا ثقيلا» . وقالت عائشة. «كان مما يعاني من التنزيل شدة » ، وقالت : « كان ينزل عليه الوحى فى اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وان جبينــه ليتفصد عرقا » . ولذلك كان يحدث عنه فى تلك الحالة من الغيبة والغطيط ما هو معروف . وسبب ذلك أن الوحى كما قررناه مفارقة البشرية الى المدارك الملكية وتلقى كلام النفس ، فيحدث عنه شدة من مفارقة الذات ذاتها وانسلاخها عنها من أفقها الى ذلك الأفق الآخر . وهذا هو معنى الغط الذى عبر به فى مبدأ الوحى فى قوله: «فغطنى حتى بلغ منى الجهد ، ثم أرسلنى فقال اقرأ ! فقلت ما أنا بقارىء ، وكذا ثانية وثالثة » كما فى الحديث . وقد يفضى الاعتياد بالتدريج فيـــه شيئا فشيئا إلى بعض السهولة بالقياس إلى ماقبله . ولذلك كان تنزل نجوم القرآن وسوره وآيه حين كان بمكة أقصر منها وهو بالمدينة . وانظر إلى مانقل فى نزول سورة براءة فى غزوة تبوك ، وأنها نزلت كلها أو أكثرها عليه وهو يسير على

ناقته ، بعد أن كان بمكة ينزل عليه بعض السورة من قصار المفصل فى وقت ؛ وينزل الباقى فى حين آخر . وكذلك كان آخر ما نزل بالمدينة آية الدين وهى ما هى فى الطول ، بعد أن كانت الآية تنزل بمكة مثل آيات الرحمن والذاريات والمدثر والضحى والفلق وأمثالها . واعتبر من ذلك علامة تميز بها بين المكى والمدنى من السور والآيات . والله المرشد للصواب . هذا محصل أمر النبوة .

أما الكهانة فهى أيضا من خواص النفس الانسانية . وذلك أنه قد تقدم لنا فى جميع ما مر أن للنفس الإنسانية استعداداً للانسلاخ من البشرية الى الروحانية التى فوقها ، وأنه يحصل من ذلك لمحة للبشر فى صنف الانبياء بما فطروا عليه من ذلك ، وتقرر أنه يحصل لهم من غير اكتساب ولا استعانة بشىء من المدارك ولا من التصورات ولا من الأفعال البدنية كلاما أو حركة ولا بأمر من الإمور ، وإنما هو انسلاخ من البشرية إلى الملكية بالفطرة فى لحظة أقرب من لمح البصر .

واذا كان كذلك ، وكان ذلك الاستعداد موجودا فى الطبيعة البشرية ، فيعطى التقسيم العقلى أن هنا صنفا آخر من البشر ناقصا عن رتبة الصنف الأول نقصان الضد عن ضده الكامل . لأن عدم الاستعانة فى ذلك الإدراك ضد الاستعانة فيه ، وشتان ما بينهما . فاذا أعطى تقسيم الوجود إلى هنا صنفا آخر من البشر مفطوراً على أن تتحرك قوته العقلية حركتها الفكرية بالإرادة عندما يبعثها النزوع لذلك وهى ناقصة عنه بالجبلة فيكون لها بالجبلة عندما يعوقها العجز عن ذلك تشبث بأمور جزئية محسوسة أو متخيلة ، كالأجسام الشفافة وعظام الحيوانات وسجع الكلام وما سنح من طير أو حيوان ، فيستديم ذلك الاحساس أو التخيل مستعينا به فى ذلك الانسلاخ الذى يقصده ويكون كالمشيع له . وهذه القوة التى فيهم مبدأ لذلك الإدراك هى الكهانة . ولكون هذه النفوس مفطورة على النقص والقصور عن الكمال كان إدراكها فى الجزئيات أكثر من الكليات . ولذلك تكون المخيلة فيهم فى غاية القوة لأنها

آلة الجزئيات ، فتنفذ فيها نفوذا تاما فى نوم أو يقظة وتكون عندها حاضرة عتيدة تحضرها المخيلة وتكون لها كالمرآة تنظر فيها دائما . ولا يقوى الكاهن على الكمال فى إدراك المعقولات لأن وحيه من وحي الشيطان . وأرفع أحوال هذا الصنف أن يستعين بالكلام الذى فيه السجع والموازنة ليشتغل به عن الحواس ويقوى بعض الشىء على ذلك الاتصال الناقص ، فيهجس فى قلبه، عن تلك الحركة والذى يشيعها من ذلك الاجنبى ومايقذفهعلى لسانه، فربما صدق ووافق الحق وربما كذب ، لأنه يتمم نقصه بأمر أجنبى عن ذاته المدركة ومباين لها غير ملائم ، فيعرض له الصدق والكذب جميعا ولا يكون موثوقا به .

وربما يفرغ الى الظنون والتخمينات حرصا على الظفر بالادراك بزعمه وتمويها على السائلين . وأصحاب هذا السجع هم المخصصون باسم الكهان لأنهم أرفع سائر أصنافهم. وقد قال صلى الله عليه وسلم فى مثله: « هذا من سجع الكهان». فجعل السجع مختصا بهم بمقتضى الإضافة. وقد قال لابن صياد حين سأله كاشفا عن حاله بالأخبار : كيف يأتيك هذا الأمر ؟ قال: يأتينى صادقا وكاذبا ! فقال : خلط عليك الأمر ! يعنى أن النبوة خاصتها الصدق فلا يعتريها الكذب بحال لأنها اتصال من ذات النبى بالملأ الأعلى من غير مشيع ولا استعانة بأجنبى .

والكهانة لما احتاج صاحبها بسبب عجزه عن الاستعانة بالتصورات الأجنبية كانت داخلة فى ادراكه ، والتبست بالإدراك الذى توجه اليه ، فصارمختلطا بها،وطرقه الكذبمن هذه الجهة . فامتنع أن تكون نبوة . وانما قلنا أن أرفع مراتب الكهانة حالة السجع لأن معنى السجع أخف من سائر المغيبات من المرئيات والمسموعات.وتدل خفة المعنى على قرب ذلك الاتصال والإدراك ، والبعد فيه عن العجز بعض الشىء .

وقد زعم بعض الناس أن هذه الكهانة قد انقطعت منذ زمن النبوة بما

وقع من شأن رجم الشياطين بالشهب بين يدى البعثة ، وأن ذلك كان لمنعهم من خبر السماء كما وقع فى القرآن ، والكهان إنما يتعرفون أخبار السماء من الشياطين ، فبطلت الكهانة من يومئذ . ولا يقوم من ذلك دليل ، لأن علوم الكهان كما تكون من الشياطين تكون من نفوسهم أيضا كما قررناه . وأيضا فالآية إنما دلت على منع الشياطين من نوع واحد من أخبار السماء وهو ما يتعلق بخبر البعثة ، ولم يمنعوا مما سوى ذلك . وأيضا فانما كان ذلك الانقطاع بين يدى النبوة فقط ، ولعلها عادت بعد ذلك إلى ما كانت عليه ، وهذا هو الظاهر ، لان هذه المدارك كلها تخمد فى زمن النبوة ، كما تخمد الكواكب والسرج عند وجود الشمس ، لأن النبوة هى النور الأعظم الذى يخفى معه كل نور ويذهب .

وقد زعم بعض الحكماء أنها وإنما توجد بين يدى النبوة ، ثم تنقطع ، وهكذا مع كل نبوة وقعت لأن وجود النبوة لا بدله من وضع فلكى يقتضيه ، وفى تمام ذلك الوضع تمام تلك النبوة التى دل عليها ، ونقص ذلك الوضع عن التمام يقتضى وجود طبيعة من ذلك النوع يقتضيه ناقصة ، وهو معنى الكاهن على ما قررناه . فقبل أن يتم ذلك الوضع الكامل يقع الوضع الناقص ، ويقتضى وجود الكاهن إما واحدا أو متعدداً . فاذا تم ذلك الوضع تم وجود النبى بكماله ، وانقضت الأوضاع الدالة على مثل تلك الطبيعة ، فلا يوجد منها شىء بعد . وهذا بناء على أن بعض الوضع الفلكى يقتضى بعض أثره . وهو غير مسلم . فلعل الوضع إنما يقتضى ذلك الأثر بهيئته الخاصة ، ولو نقص بعض أجزائها فلا يقتضى شيئا ، لا أنه يقتضى ذلك الأثر ناقصا كما قالوه .

ثم إن هؤلاء الكهان إذا عاصروا زمن النبوة فانهم عارفون بصدق النبى ودلالة معجزته ، لأن لهم بعض الوجدان على أن أمر النبوة كما لكل انسان من أمر النوم . ومعقولية تلك النسبة موجودة للكاهن بأشد مما للنائم . ولا

يصدهم عن ذلك ويوقعهم فى التكذيب الا قوة المطامع فى أنها نبوة لهم ، فيقعون فى العناد كما وقع لأمية بن أبى الصلت فانه كان يطمع أن يتنبأ ، وكذا وقع لابن صياد ولمسيلمة وغيرهم . فاذا غلب الايمان وانقطعت تلك الأماني آمنوا أحسن ايمان ، كما وقع لطليحه الأسدى وسواد بن قارب ، وكان لهما فى الفتوحات الاسلامية من الآثار الشاهدة بحسن الإيمان

وأما الرؤيا فحقيقتها مطالعة النفس الناطقة فى ذاتها الروحانية لمحة من صور الواقعات . فانها عند ما تكون روحانية تكون صور الواقعات فيها موجودة بالفعل كما هو شأن الذوات الروحانية كلها . وتصير روحانية بأن تتجرد عن المواد الجسمانية والمدارك البدنية . وقد يقع لها ذلك لمحة بسبب النوم كما نذكر ، فتقتبس بها علم ما تتشوف إليه من الأمور المستقبلة وتعود به إلى مداركها . فان كان ذلك الاقتباس ضعيفا وغير جلى بالمحاكاة والمثال فى الخيال لتخلطه فيحتاج من أجل هذه المحاكاة إلى التعبير . وقد يكون الاقتباس قويا يستغنى فيه عن المحاكاة فلا يحتاج إلى تعبير لخلوصه من المثال والخيال . والسبب فى وقوع هذه اللمحة للنفس أنها ذات روحانية بالقوة مستكملة بالبدن ومداركه ، (لا بد من تخلصها من البدن ومداركه) حتى تصير ذاتها تعقلا محضا ويكمل وجودها بالفعل فتكون حينئذ ذاتا روحانية مدركة بغير شيء من الآلات البدنية . إلا أن نوعها فى الروحانيات دون نوع الملائكة أهل الأفق الأعلى الذين لم يستكملوا ذواتهم بشيء من مدارك البدن ولا غيره . فهذا الاستعداد حاصل لها ما دامت فى البدن : ومنه خاص كالذى للأولياء ، ومنه عام للبشر على العموم وهو أمر الرؤيا . وأما الذى للأنبياء فهو استعداد بالانسلاخ من البشرية إلى الملكية المحضة التى هى أعلى الروحانيات . ويخرج هذا الاستعـــداد فيهم متكررا فى حالات الوحى ، وهو عندما يعرج على المدارك البدنية ويقع فيها ما يقع من الإدراك (يكون) شبيها بحال النوم شبها بينا . وإن كان حال النوم أدون منه بكثير . فلأجل هذا الشبه عبر الشارع عن الرؤيا بأنها جزء من ستة وأربعين جزءا من

النبوة ، وفى رواية ثلاثة وأربعين ، وفى رواية سبعين . وليس العدد فى جميعها مقصودا بالذات وإنما المراد الكثرة فى تفاوت هذه المراتب ، بدليل ذكر السبعين فى بعض طرقه وهو للتكثير عند العرب . وما ذهب إليه بعضهم فى رواية ستة وأربعين من أن الوحى كان فى مبتدئه بالرؤيا ستة أشهر وهى نصف سنة ، ومدة النبوة كلها بمكة والمدينة ثلاث وعشرون سنة ، فنصف السنة منها جزء من ستة وأربعين ، فكلام بعيد من التحقيق . لأنه إنما وقع ذلك للنبى ﷺ ، ومن أين لنا أن هذه المدة وقعت لغيره من الأنبياء، مع أن ذلك إنما يعطى نسبة زمن الرؤيا من زمن النبوة ، ولا يعطى نسبة حقيقتها من حقيقة النبوة . وإذا تبين لك هذا مما ذكرناه أولا علمت أن معنى هذا الجزء نسبة الاستعداد الأول الشامل للبشر إلى الاستعداد القريب الخاص بصنف الأنبياء الفطرى لهم صلوات الله عليهم ، إذ هو الاستعداد البعيد وإن كان عاما فى البشر ومعه عوائق وموانع كثيرة من حصوله بالفعل . ومن أعظم تلك الموانع الحواس الظاهرة . ففطر الله البشر على ارتفاع حجاب الحواس بالنوم الذى هى جبلى لهم ، فتتعرض النفس عند ارتفاعه إلى معرفة ما تتشوف إليه فى عالم الحق ، فتدرك فى بعض الأحيان منه لمحة يكون فيها الظفر بالمطلوب . ولذلك جعلها الشارع من المبشرات. فقال : لم يبق من النبوة إلا المبشرات ، قالوا وما المبشرات يا رسول الله ؟ قال الرؤيا الصالحة يراها الرجل الصالح أو ترى له .

وأما سبب ارتفاع حجاب الحواس بالنوم فعلى ما أصفه لك . وذلك أن النفس الناطقة إنما إدراكها وأفعالها بالروح الحيوانى الجسمانى ، وهو بخار لطيف مركزه بالتجويف الأيسر من القلب على ما فى كتب التشريح لجالينوس وغيره . وينبعث مع الدم فى الشريانات والعروق فيعطى الحس والحركة وسائر الأفعال البدنية . ويرتفع لطيفه إلى الدماغ فيعدل من برده، وتتم أفعال القوى التى فى بطونه . فالنفس الناطقة إنما تدرك وتفعل بهذا الروح البخارى ، وهى متعلقة به لما اقتضته حكمة التكوين فى أن اللطيف

لا يؤثر فى الكثيف . ولما لطف هذا الروح الحيوانى من بين المواد البدنية صار محلا لآثار الذات المباينة له فى جسمانيته وهى النفس الناطقة ، وصارت آثارها حاصلة فى البدن بواسطته ، وقد كنا قدمنا أن إدراكها على نوعين إدراك بالظاهر وهو بالحواس الخمس ، وإدراك بالباطن بالقوى الدماغية، وأن هذا الإدراك كله صارف لها عن إدراكها ما فوقها من ذواتهـــا الروحانية التى هى مستعدة له بالفطرة . ولما كانت الحواس الظاهرة جسمانية، كانت معرضة للوسن والفشل بما يدركها من التعب والكلال وتفشى الروح بكثرة التصرف . فخلق الله لها طلب الاستجمام لتجرد الادراك على الصورة الكامله . وإنما يكون ذلك بانخناس الروح الحيوانى من الحواس الظـاهرة كلها،ورجوعه إلى الحس الباطن . ويعين على ذلك ما يغشى البدن من الـبرد بالليل ، فتطلب الحرارة الغريزية أعماق البدن ، وتذهب من ظاهره إلى باطنه، فتكون مشيعة مركبها ، وهو الروح الحيواني ، وإلى الباطن .ولذلك كان النوم للبشر فى الغالب إنما هو بالليـــل . فاذا انخنس الروح عن الحواس الظاهرة ورجع إلى القوى الباطنة ، وخفت عن النفس شواغل الحس وموانعه ورجعت إلى الصورة التى فى الحافظة ، تمثل منها بالتركيب والتحليل صور خيالية وأكثر ما تكون معتادة لأنها منتزعة من المدركات المتعاهدة قريبا . ثم ينزلها الحس المشترك الذى هو جامع الحواس الظاهرة ، فيدركها على أنحـاء الحواس الخمس الظاهرة . وربما التفتت النفس لفتة إلى ذاتها الروحانية مع منازعتها القوى الباطنية فتدرك إدراكها الروحاني لأنهـــا مفطورة عليه ، وتقتبس من صور الأشياء التى صارت متعلقة فى ذاتها حينئذ . ثم يأخـــذ الخيال تلك الصور المدركة فيمثلها بالحقيقة أو المحاكاة فى القوالب المعهودة. والمحاكاة من هذه هى المحتاجة للتعبير . وتصرفها بالتركيب والتحليل فى صور الحافظة قبل أن تدرك من تلك اللمحة ما تدركه هى أضغاث أحلام . وفى الصحيـــح أن النبي ﷺ قال : « الرؤيا ثلاث : رؤيا من الله ، ورؤيا من الملك ، ورؤيا من الشيطان » . وهذا التفصيل مطابق لما ذكرناه : فالجلي من الله ، والمحاكاة الداعية إلى التعبير من الملك ، وأضغاث الأحلام من الشيطان

لأنها كلها باطل والشيطان ينبوع الباطل . هذه حقيقة الرؤيا وما يسببها ويشيعها من النوم ، وهى خواص للنفس الانسانية موجودة فى البشر على العموم لا يخلو عنها أحد منهم ، بل كل واحد من الأناسى رأى فى نومه ما صدر له فى يقظته مرارا غير واحدة ، وحصل له على القطع أن النفس مدركة للغيب فى النوم ، ولا بد . وإذا اجاز ذلك فى عالم النوم فلا يمتنع فى غيره من الأحوال ، لأن الذات المدركة واحدة ، وخواصها عامة فى كل حال . والله الهادى إلى الحق بمنه وفضله .

وأما المتصوفة فرياضتهم دينية وعرية عن هذه المقاصد المذمومة ، وإنما يقصدون جمع الهمة والاقبال على الله بالكلية ليحصل لهم أذواق أهل العرفان والتوحيد ، ويزيدون فى رياضتهم إلى الجمع والجوع التغذية بالذكر فيها تتم وجهتهم فى هذه الرياضة . لأنه إذا نشأت النفس على الذكريات كانت أقرب إلى العرفان بالله ، وإذا عريت عن الذكر كانت شيطانية . وحصول ما يحصل من معرفه الغيب والتصرف لهؤلاء المتصوفة إنما هو بالعرض ، ولا يكون مقصودا من أول الأمر ، لانه إذا قصد ذلك كانت الوجهة فيه لغير الله، وإنما هى لقصد التصرف والاطلاع على الغيب، وأخسر بها صفقة ، فانها فى الحقيقة شرك . قال بعضهم : « من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني » فهم يقصدون بوجهتهم المعبود لا لشىء سواه . وإذا حصل فى أثناء ذلك ما يحصل فبالعرض وغير مقصود لهم وكثير منهم يفر منه إذا عرض له ولا يحفل به ، وانما يريد الله لذاته لا لغيره وحصول ذلك لهم معروف . ويسمون ما يقع لهم من الغيب والحديث على الخواطر فراسة وكشفا ، وما يقع لهم من التصرف كرامة ، وليس شىء من ذلك بنكير فى حقهم . وقد ذهب إلى انكاره الأستاذ أبو اسحق الإسفراييني وابو محمد بن أبي المالكى (فى آخرين) فرارا من التباس المعجزة بغيرها . والمعول عليه عند المتكلمين حصول التفرقة بالتحدى فهو كاف . وقد ثبت فى الصحيح

أن رسول الله ﷺ قال : « إن فيكم محدثين وإن منهم عمر » : وقد وقع للصحابة من ذلك وقائع معروفة تشهد بذلك ، فى مثل قول عمر رضى الله عنه : « يا سارية الجبل » . وهو سارية بن زنيم ، كان قائدا على بعض جيوش المسلمين بالعراق أيام الفتوحات ، وتورط مع المشركين فى معترك وهم بالأنهزام . وكان بقربه جبل يتجهز اليه ، فرفع لعمر ذلك وهو يخطب على المنبر بالمدينة ، فناداه : « يا سارية الجبل » وسمعه سارية وهو بمكانه ورأى شخصه هنالك ، والقصة معروفة . ووقع مثله أيضا لأبى بكر فى وصيته عائشة أبنته رضى الله عنها فى شأن ما نحلها من أوسق التمر من حديقته . ثم نبهها على جذاذه لتحوزه عن الورثة . فقال فى سياق كلامه : « وإنما هما اخواك وأختاك » فقالت . « إنما هى أسماء فمن الأخرى ؟ » فقال : « إن ذا بطن بنت خارجة ، أراها جارية » ، فكانت جارية . وقع فى الموطأ فى باب ما لا يجوز من النحل . ومثل هذه الوقائع كثيرة لهم ولمن بعدهم من الصالحين وأهل الأقتداء . وإلا أن أهل التصوف يقولون انه يقل فى زمن النبوة ، اذ لا يبقى للمريد حالة بحضرة النبى ، حتى انهم يقولون ان المريد إذا جاء للمدينة النبوية تسلب حاله ما دام فيها حتى يفارقها . والله يرزقنا الهداية ، ويرشدنا الى الحق .

ومن هؤلاء المريدين من المتصوفة قوم بهاليل معتوهين أشبه بالمجانين من العقلاء ، وهم مع ذلك قد صحت لهم مقامات الولاية وأحوال الصديقين ، وعلم ذلك من أحوالهم من يفهم عنهم من أهل الذوق ، مع أنهم غير مكلفين . ويقع لهم من الأخبار عن المغيبات عجائب ، لأنهم لا يتقيدون بشىء فيطلقون كلامهم فى ذلك ويأتون منه بالعجائب . وربما ينكر الفقهاء أنهم على شىء من المقامات لما يرون من سقوط التكليف عنهم ، والولاية لا تحصل إلا بالعبادة . وهو غلط ، فان فضل الله يؤتيه من يشاء ، ولا يتوقف حصول الولاية على العبادة ولا غيرها . وإذا كانت النفس الإنسانية ثابتة الوجود فالله تعالى يخصها بما شاء من مواهبه ، وهؤلاء القوم لم تعدم نفوسهم الناطقة

ولا فسدت كحال المجانين ، وإنما فقد لهم العقل الذى ينــاط به التكليف ، وهى صفة خاصة للنفس ، وهى علوم ضرورية للانسان يشتد بهـا نظره ويعرف أحوال معاشه واستقامة منزله . وكأنه إذا مـيز أحوال معاشه واستقامة منزله لم يبق له عذر فى قبول التكاليف لإصلاح معـاده . وليس من فقد هذه الصفة بعاقد لنفسه ولا ذاهل عن حقيقته ، فيكون موجـود الحقيقة معدوم العقل التكليفى الذى هو معرفة المعاش ، ولا استحالة فى ذلك ، ولا يتوقف اصطفاء الله عباده للمعرفة على شىء من التكاليف . وإذا صح ذلك فاعلم أنه ربما يلتبس حال هؤلاء بالمجانين الذين تفسد نفوسهم الناطقة ويلتحقون بالبهائم . و لك فى تمييزهم علامات . منها أن هؤلاء البهاليل تجد لهم وجهة ما لا يخلون عنها أصلا من ذكر وعبادة لكن على غـير الشروط الشرعية لما قلناه من عدم التكليف ، والمجانين لا تجدلهم وجهة أصلا . ومنها أنهم يخلقون على البله من أول نشأتهم ، والمجانين يعرض لهم الجنون بعد مدة من العمر لعوارض بدنية طبيعية . فاذا عرض لهم ذلك وفسدت نفوسهم الناطقة ذهبوا بالخيبة . ومنها كثرة تصرفهم فى الناس بالخير والشر لأنهم لا يتوقفون على إذن لعدم التكليف فى حقهم ، والمجانين لا تصرف لهم .

وهذا فصل انتهى بنا الكلام اليه ، والله المرشد للصواب .

الفصل الرابع

علم الكلام

علم الكلام ــ ويسمى أيضا بأصول الدين ، وسماه أبو حنيفه بالفقه الاكبر ــ ويسمى أيضا بعلم النظر والاستدلال ويسمى أيضا بعلم التوحيد والصفات . إن العلم المتعلق بالاحكام الفرعية أى العملية ــ يسمى علم الشرائع والأحكام (علم الفقه) وبالأحكام الأصلية ، أى الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات . وهو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه . وهذا التعريف واضح غير أن كلمة العقائد الدينية تحتاج إلى توضيح . العقائد الدينية ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم قادر ، سميع بصير ، لا ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب ، فهذا فقه ، أما الدينية هنا فالمقصود بها المنسوبة إلى دين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم . أما مسائل هذا العلم إما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع ، وأما قضايا هفتتوقف عليها تلك العقائد كتركيب الأجسام من الجواهر الفردة وجوائز الخلاء وانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج اليها فى الميعاد ، وكون صفاته تعالى متعددة موجودة فى ذاته .

وفى رأى بعض المتكلمين أن موضوع علم الكلام : ذات الله تعالى ، إذ يبحث فيه عن عوراضه الذاتية التى هى صفاته الثبوتية والسلبية ، وعن أفعاله إما فى الدنيا ــ كحدوث العالم ، وإما فى الآخرة كالحشر ، وعن أحكامه فيهما كبعث الرسل ونصب الامام فى الدنيا ــ من حيث أنهما واجبان عليه أولا ، والثواب والعقاب فى الآخرة من حيث أنهما يجبان عليه أم لا .

أما الغزالى فيرى أن موضوع علم الكلام هو الموجود بما هو موجود أى

من حيث هو غـــير مقيد بشيء . ولكن ما الذى يميزه إذن عن الميتافيزيقا؟ يرى الغزالى « أن الكلام يمتاز عن الالهى باعتبار أن البحث فيه على قانون الاسلام لا على قانون العقل »، وافق الاسلام أم لا كما فى الالهى. أما فائدة علم الـكلام وغايته – فهى الترقى من حضيض التقليد الى ذروة اليقين وإرشاد المسترشدين بايضاح الحجة لهم ، والزام المعاندين باقامة الحجة عليهم وحفظ قواعد الدين عن أن يزلزلها شبه المبطلين ، وأن تبتنى عليه العلوم الشرعية ، أى يبتنى عليه ما عداه من العلوم الشرعية ، فانه أساسها ، واليه يؤول أخذها واقتباسها ، فانه لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسل منزل للكتب ، لم يتصور علم تفسير ولا علم فقه وأصوله فكلها متوقفة على علم الكلام ، مقتبسة منه .

والكلام هو العلم الأعلى إذ تنتهى اليه العلوم الشرعية كلها ، وفيه تثبت موضوعاتها وحيثياتها فليست له مباد تبين فى علم آخر شرعيا أو غيره ، بل مباديه إما مبينة بنفسها أو مبينة فيه . فهو رئيس العـــلوم الشرعية على الاطلاق بالجملة .

وأما وجه تسميته بالكلام ، فلأنه يورث قدرة على الكلام فى الشرعيات او لأن أبوابه عنونت أولا بالكلام فى كذا أو لأن مسألة الـكلام أشهر أجزائه ، حتى كثر فيه التقاتل . وأما تسميته بأصول الدين – فلكونه أصل العـلوم الشرعية لابتنائها عليه – أنظر كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى (ج ١ من ص ٢٢ – ٢٤)

ويرى طاش كبرى زاده « أن رئيس أهل السنة والجماعة فى علم الكلام رجلان – أحدهما – حنفى والآخر شافعى . أما الحنفى فهو أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدى إمام الهدى له كتاب التوحيد وكتاب المقـالات وكتاب تأويلات القرآن وله كتب فى الرد على المعتزلة والقرامطة والروافض، وله كتاب مآخذ الشرع فى أصول الفقه وكتاب الجدل وأصول الفقه. ومات

المـاتريدى بسمرقند سـنة ثلاث وثلاثين وثلاث مائة ، وتخرج بأبى نصر العياضى . وأما الآخر الشافعى فهو شيخ السنة ورئيس الجماعة إمام المتكلمين وناصر سنة سيد المرسلين والذاب عز الدين والساعى فى حفظ عقائد المسلمين. أبو الحسن الاشعرى البصرى ، إمام حبر تقى بر ينـقى الصدور من الشبه . كما ينقى الثوب الابيض من الدنس، والمرتقى بأنوار اليقين من الوقوع فى ورطات ما التبس ، حامى جناب الشرع الشريف من الحديث المفترى الذى قام فى نصرة ملة الاسلام ، فنصرها نصرا مؤزرا ولد سنة ستين ومائتين ، وتوفى بين العشرين والثلاثين والاقرب أنها سنة أربع وعشرين ويقال سنة نيف وثلاثين وثلاث مائة (مفتاح السعادة جـ٢ص ٢١/٢٢) .

من هذا نرى أن علم الكلام ، إعتبر عند المسلمين أهم العـلوم الاسلامية . وقد كتب ابن خلدون الفصل الآتي الرائع عن علم الكلام، وقدم لنا تعريفا للعلم: « أنه الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة والمنحرفين فى الاعتقادات من مذاهب السلف وأهل السنة » ثم ذكر أن مرد هذه العقائد هو التوحيد . ثم اتجه الى إثبات التوحيد ببرهان عقلى. وعرض لنا هذا البرهان : ومؤداه أن الله هو العلة المؤثرة، ولا علة سواه فى الوجود تتسلل العلل والاسباب وتتداعى إليه ، أما علاقة العلة والمعلول ، فى مجـال الكائنات . فليست علاقة ضرورية وإنما هى علاقة إطراد فقط. عادة ، تحدث وتتكرر فأراد ابن خـلدون كفكر أشعرى أن يثبت أنه لا علل قريبة ولا بعيدة فى الكائنات الحادثة ، وأخيرا ،أن الله هو الفـاعل على الحقيقة والقادر على الحقيقة ويستخدم قياس الغائب على الشاهد وهو قياس اكتشفه الأشاعرة. ثم انتقل الى عالم الأنفس ، فالتصورات أيضا يسببها الله، ويلقيها فى النفس إطلاقا . وابن خلدون هنـا أيضا أشعرى وهو يعـالج تكوين التصورات وسببها . ثم يفرق بين القصد والارادة تفريقا لطيفا .

ثم ينتهى من هذه الفقرة بشأن التوحيد وترسخ ملكته انما يكون بقطع

النظر فى الاسباب والتوجه الى سبب الأسباب كلها وفاعلها وموجودها ، وذلك أن العقل محدود الآفاق.

وهنا تبدو عليه مسحة صوفية هى أيضا سمة من سمات الأشاعرة فيقول: « إن المعتبر فى التوحيد هو الايمان فقط الذى هو تصديق حكمى، فان ذلك من حديث النفس ، وإنما الكمال فيه حصول صفة منه تتكيف بها النفس ، كما أن المطلوب من الاعمال والعبادات أيضا حصول ملكة الطاعة والانقياد وتفريغ القلب عن شواغل ما سوى المعبود حتى ينقلب المريد السالك ربانيا» ثم يتكلم عن الفرق بين الحال والعلم كلاما صوفيا ، ويرى العلم هو القول والحال هو الاتصاف . فالعلم هو أن يصل إلى إدراكك حقيقة الشىء، أما الحال فهو هيئة أو كيفية يتحقق الانسان فيها بالعلم. ويسمى العلم الادراكى العلم الأول والعلم الاتصافى أو الحالى بالعلم الثانى .

ويبين بعد ذلك أمهات العقائد الايمانية وأدلتها من الكتاب والسنة . ويذكر كيف حدث الاختلاف فى تفسيرها ومن ثم نشأت الفرق . ولكنه خص بالذات نشأة أهل السنة والجماعة ، وتطورها من طريقة المتقدمين الى طريقة المتأخرين .

وهاكم مقالة ابن خلدون.

علم الكلام

هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقليـة والرد على المبتدعة والمنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة. وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد. فلنقدم هنـا لطيفة فى برهان عقلى يكشف لنـا عن التوحيد على أقرب الطرق والمآخـذ، ثم نرجع إلى تحقيق علمه وفيما ينظر ويشير إلى حدوثه فى الملة وما دعا إلى وضعه فنقول:

إن الحوادث فى عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعـال البشرية أو الحيوانية فلابد لها من أسباب متقدمة عليها، بها تقع فى مستقر العادة، وعنها يتم كونها. وكل واحد من هذه الأسباب حادث أيضا، فلابد له من أسباب أخر ولا تزال تلك الأسباب مرتقيـة حتى تنتهى إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها سبحانه لا إله إلا هو. وتلك الاسباب فى ارتقائها تتفسح وتتضاعف طولا وعرضا، ويحار العقل فى إدراكها. فاذا لا يحصرها إلا العلم المحيط، سيما الأفعال البشرية والحيوانية، فان من جملة أسبابها فى الشاهد القصود والإرادات إذ لا يتم كون الفعل إلا بارادته والقصد إليه. والقصود والإرادات أمور نفسانية ناشئة فى الغـالب عن تصورات سابقة يتلو بعضها بعضا، وتلك التصورات هى أسباب قصد الفعل. وقد تكون أسـباب تلك التصورات تصورات أخرى. وكل ما يقع فى النفس من التصورات مجهول سببه إذ لا يطلع أحد على مبادىء الأمور النفسانية، ولا على ترتيبها. إنما هى أشياء يلقيها الله فى الفكر يتبع بعضها بعضا. والإنسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها. وإنما يحيط علما فى الغالب بالأسباب التى هى طبيعة ظاهرة، ويقع فى مداركهـا على نظام وترتيب، لأن الطبيعة محصورة للنفس وتحت طورها. وأما التصورات فنطاقها أوسع من النفس لأنهـا للعقل الذى هو فوق طور النفس، فلا تدرك الكثير منهـا فضلا عن الإحاطة. وتأمل من ذلك حكمة الشارع فى نهيه عن النظر إلى الأسباب والوقوف معها، فانه واد يهيم

فيه الفكر ولا يخلو منه بطائل ولا يظفر بحقيقة « قل الله ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون » . وربما انقطع فى وقوفه عن الإرتقاء إلى ما فوقه فزلت قدمه وأصبح من الضالين الهالكين . نعوذ بالله من الحرمان والخسران المبين . ولا تحسبن أن هذا الوقوف أو الرجوع عنه فى قدرتك وإختيارك ، بل هو لون يحصل للنفس وصبغة تستحكم من الخوض فى الأسباب على نسبة لا نعلمها،إذ لو علمناها لتحرزنا منها بقطع النظر عنها جملة . وأيضا فوجه تأثير هذه الأسباب فى الكثير من مسبباتها مجهول لأنها إنما يوقف عليها بالعادة لاقتران الشاهد بالاستناد إلى الظاهر،وحقيقة التأثير وكيفيته مجهولة « وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » . فلذلك أمرنا بقطع النظر عنها وإلغائها جملة والتوجه إلى مسبب الأسباب . وفاعلها وموجدها لترسخ صفة التوحيد فى النفس على ما علمنا الشارع الذى هو أعرف بمصالح ديننا ، وطرق سعادتنا لإطلاعه على ماوراء الحس . قال (ﷺ) « من مات يشهد أن لا إله إلا الله دخل الجنة » . فإن وقف عند تلك الأسباب فقد انقطع وحقت عليه كلمة الكفر . وإن سبح فى بحر النظر والبحث عنها وعن أسبابها وتأثيراتها واحدا بعد واحد فأنا الضامن له أن لا يعود إلا بالخيبة . فلذلك نهانا الشارع عن النظر فى الأسباب وأمرنا بالتوحيد المطلق « قل هو الله أحد الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوا أحد » . ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوف على تفصيل الوجود كله ، وسفه رأيه فى ذلك . واعلم أن الوجود عند كل مدرك فى بادىء رأيه منحصر فى مدارکه لا يعدوها، والأمر فى نفسه بخلاف ذلك، والحق من ورائه . ألا ترى الأصم كيف ينحصر الوجود عنده فى المحسوسات الأربع والمعقولات ، ويسقط من الوجود عنده صنف المسموعات. وكذلك الأعمى أيضا يسقط عنده صنف المرئيات، ولولا ما يردهم إلى ذلك تقليد الآباء والمشيخة من أهل عصرهم والكافة، لما أقروا به . لكنهم يتبعون الكافة فى اثبات هذه الأصناف لا بمقتضى فطرتهم وطبيعة إدراكهم .

ولو سئل الحيوان الأعجم ونطق لوجدناه منكرا للمعقولات وساقطة لديه بالكلية . فاذا علمت هـذا فلعل هناك ضربا من الإدراك غير مدركاتنا ،لأن إدراكتنا مخلوقة محدثة . وخلق الله أكبر من خلق الناس . والحصر مجهول، والوجود أوسـع نطاقامن ذلك. «والله من ورائهم محيط» . فاتهم إدراكك ومدركاتك فى الحصر. واتبع ما أمرك الشارع به من اعتقادك وعملك ، فهو أحرص على سعادتك،واعلم بمـا ينفعك لأنه من طور فوق إدراكك ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك . وليس ذلك بقـادح فى العقل ومداركه ،بل العقل ميزان صحيح فأحـكامه يقينية لا كذب فيهـا . غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيـد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهيـة وكل ما وراء طوره،فان ذلك طمع فى محال . ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذى يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال، وهذا لا يدرك . على أن الميزان فى أحكامه غير صادق . لكن للعقل حدا يقف عنده ولا يتعدى طوره حتى يكون له أن يحيط بالله وبصفاته ، فانه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه،وتفطن فى هذا لغلط من يقدم العقل على السمع فى أمثال هـذه القضايا وقصور فهمه وإضمحلال رأيه،فقـد تبين لك الحق من ذلك . وإذا تبين ذلك فلعل الأسباب إذا تجاوزت فى الارتقاء نطاق إدراكنا ووجودنا خرجت عن ان تكون مدركة فيضل العقل فى بيداء الأوهام ويحار وينقطع . فاذا التوحيد هو العجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيرها. وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها،إذ لا فاعل غيره، وكلها ترتقى إليـه وترجع إلى قدرته، وعلمنا به إنما هو من حيث صدورنا عنه . وهذا هو معنى ما نقل عن بعض الصديقين : «العجز عن الإدراك إدراك» . ثم إن المعتبر فى هذا التوحيد ليس هو الإيمان فقط الذى هو تصديق حكمى. فان ذلك من حديث النفس، وإنما الكمال فيه حصول صفة منه تتكيف بها النفس ، كما أن المطلوب من الأعمال والعبادات أيضا حصول ملكة الطاعـة والانقياد وتفريغ القلب عن شواغل ما سوى المعبود حتى ينقلب المريد السالك ربانيا . والفرق بين الحال والعلم فى العقائد فرق ما بين القول والانصاف . وشرحه أن كثيرا من النـاس يعلم

أن رحمة اليتيم والمسكين قربة إلى الله تعالى مندوب إليها ، ويقول بذلك ويعترف به ويذكر مأخذه من الشريعة وهو لو رأى يتيما أو مسكينا من أبناء المستضعفين لفر عنه واستنكف أن يباشره، فضلا عن التمسح عليه للرحمة،وما بعد ذلك من مقامات العطف والحنو والصدقة .

فهذا إنما حصل له من رحمة اليتيم مقام العلم ، ولم يحصل له مع مقام الحال والإنصاف.ومن الناس من يحصل له مع مقام العلم والاعتراف بأن رحمة المسكين قربة إلى الله تعالى مقام آخر أعلى من الأول ، وهو الاتصاف بالرحمة وحصول ملكتها . فمتى رأى يتيما أو مسكينا بادر إليه ومسح عليه والتمس الثواب فى الشفقة عليه،لا يكاد يصبر عن ذلك ، ولو دفع عنه.ثم يتصدق عليه بما حضره من ذات يده . وكذا علمك بالتوحيد مع إتصافك به . والعلم الحاصل عن الاتصاف ضرورة هو أوثق مبنى من العلم الحاصل قبل الإتصاف وليس الاتصاف بحاصل عن مجرد العلم حتى يقع العمل ويتكرر مرارا غير منحصرة ،فترسخ الملكة ويحصل الانصاف والتحقيق،ويجيء العلم الثاني النافع فى الآخرة .فان العلم الاول المجرد عن الانصاف قليل الجدوى والنفع وهذا علم أكثر النظار والمطلوب إنما هو العلم الحالى الناشيء عن العادة.واعلم أن الكمال عند الشارع فى كل ما كلف به إنما هو فى هذا فما طلب اعتقاده فالكمال فيه فى العلم الثاني الحاصل عن الإتصاف . وما طلب علمه من العبادات فالكمال فيها فى حصول الانصاف والتحقق بها. ثم إن الاقبال على العبادات والمواظبة عليها هو المحصل لهذه الثمرة الشريفة . قال ﷺ فى رأس العبادات «جعلت قرة عيني فى الصلاة » . فان الصلاة صارت له صفة وحالا يجد فيها منتهى لذته وقرة عينه، وأين هذا من صلاة الناس ؟ ومن لهم بها ؟ . .فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون».

اللهم وفقنا و اهدنا « الصراط المستقيم ، صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين». فقد تبين لك من جميع ما قررناه أن المطلوب

فى التكاليف كلها حصول ملكة راسخة فى النفس يحصل عنها علم إضطرارى للنفس هو التوحيد وهو العقيد الايمانية وهو الذى تحصل به السعادة وأن ذلك سواء فى التكاليف القلبية والبدنية . ويتفهم منه أن الإيمان الذى هو أصل التكاليف وينبوعها ، وهو بهذه المثابة ،ذو مراتب ، أولها التصديق القلبى الموافق للسان ، وأعلاها حصول كيفية من ذلك الإعتقاد القلبى وما يتبعه من العمل مستولية على القلب ، فيستتبع الجوارح وتندرج فى طاعتها جميع التصرفات حتى تنخرط الإفعال كلها فى طاعة ذلك التصديق الايمانى وهذا أرفع مراتب الإيمان وهو الايمان الكامل الذى لا يقارف المؤمن معه صغيرة وكبيرة إذ حصول الملكة ورسوخها مانع من الانحراف عن مناهجه طرفة عين . قال ﷺ ، « لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن » . وفى حديث هرقل لما سأل أبا سفيان بن حرب عن النبى ﷺ وأحواله ، فقال فى أصحابه هل يرتد أحد منهم سخطة لدينه (بعد أن يدخل فيه) قال لا ! قال وكذلك الايمان حين تخالط بشاشته القلوب. ومعناه أن ملكة الايمان إذا استقرت عسر على النفس مخالفتها شأن الملكات إذا استقرت،فانها تحصل بمثابة الجبلة والفطرة . وهذه هى المرتبة العالية من الايمان وهى فى المرتبة الثانية من العصمة لأن العصمة واجبة للأنبياء وجوبا سابقة وهذه حاصلة للمؤمنين حصولا تابعا لأعمالهم وتصديقهم . وبهذه الملكة ورسوخها يقع التفاوت فى الايمان كالذى يتلى عليك من أقاويل السلف. وفى تراجم البخارى رضى الله عنه فى باب الايمان كثير منه . مثل أن الايمان قول وعمل ويزيد وينقص ، وأن الصلاة والصيام من الايمان،وأن تطوع رمضان من الايمان، والحياء من الايمان . والمراد بهذا كله الايمان الكامل الذى أشرنا اليه وإلى ملكته وهو فعلى . وأما التصديق الذى هو أول مراتبه فلا تفاوت فيه فمن اعتبر أوائل الاسماء وحمله التصديق منع من التفاوت ، كما قال أئمة المتكلمين.

ومن اعتبر أواخر الأسماء وحمله على هذه الملكة التى هى الايمان الكامل ظهر له التفاوت. وليس ذلك بقادح فى إتحاد حقيقته الاولى التى هى التصديق، إذ التصديق موجود فى جميع رتبه، لأنه أقل ما يطلق عليه اسم الايمان وهو

المخلص من عهدة الكفر ، والفيصل بين الكافر والمسلم ،فلا يجزى أقل منه. وهو فى نفسه حقيقة واحدة لاتتفاوت ،وإنما التفاوت فى الحال الحاصلة عن الأعمال كما قلناه ، فافهم .

واعلم أن الشارع وصف لنا هذا الايمان الذى فى المرتبة الاولى الذىهو تصديق ،وعين أمورا مخصوصة كلفنا التصديق بها بقلوبنا واعتقادها فى أنفسنا مع الإقرار بألسنتنا ،وهى العقائد التى تقررت فى الدين . قال ﷺ، حين سئل عن الإيمان فقال :« أن تؤمن بالله وملائكتهوكتبه ورسله واليوم الآخر،وتؤمن بالقدر خيره وشره » . وهذه هى العقائد الايمانية المقررة فى علم الكلام . ولنشر اليها مجملة لتتبين لك حقيقة هذا الفن وكيفية حدوثه.فنقول : أعلم أن الشارع لما أمرنا بالايمان بهذا الخالق الذى رد الافعال كلها اليه وأفرده به كما قدمناه.وعرفناأن فى هذا الإيمان نجاتنا عند الموت اذا حضر نالم،يعرفنا بكنه حقيقة هذا الخالقالمعبود،إذ ذاك متعذر على أدراكنا ومن فوق طورنا . فكلفنا أولا اعتقاد تنزيهه فى ذاته عن مشابهة المخلوقين،وإلا لما صح أنه خالق لهم لعدمالفارق على هذا التقدير ثم تنزيههعن صفات النقص وإلا لشابه المخلوقين ، ثم توحيده بالايجاد وإلا لم يتم الخلق للتمانع ثم إعتقاد أنه عالم قادر فبذلك تتم الأفعال شاهد قضيته لكمال الايجاد والخلق ومريد وإلا لم يتخصص شيء من المخلوقات ومقرر لكل كائنوإلا فالإدارةحادثة،وأنه يعيدنا بعدالموت تكميلا لعنايته بالايجاد الأول، ولو كان للفناء الصرف كانعبثا،فهو للبقاء السرمدى بعد الموت .ثم اعتقاده بعثة الرسل للنجاة من شقاء هذا المعاد لاختلاف أحواله بالشقاء والسعادة وعدم معرفتنا بذلك وتمام لطفه بنافىالإيتاء بذلك،وبيان الطريقينوأن الجنة للنعيم وجهنم للعذاب. هذه أمهات العقائد الإيمانية معللة بأدلتها العقلية وأدلتها من الكتاب والسنة كثيرة. وعن تلكالأدلةأخذهاالسلفوأرشد اليها العلماء وحققها الأئمة إلا أنه عرض بعد ذلك خلاف فى تفاصيلهذه العقائد أكثر مثارها منالآى المتشابهة فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بانفعل زيادة إلى النقل

فحدث بذلك علم الكلام . ولنبين تفصيل هذا المجمل ، وذلك ان القرآن ورد فية وصف المعبود بالتنزيه المطلق الظاهر الدلالة من غير تأويل فى آى كثيرة ،وهى سلوب كلها وصريحة فى بابها ، فوجب الإيمان بها،ووقع فى كلام الشارع صلوات الله عليه وكلام الصحابة والتابعين تفسيرها على ظاهرها . ثم وردت فى القرآن آى أخرى قليلة توهم التشبيه مرة فى الذات وأخرى فى الصفات . فأما السلف فغلبوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها،وعملوا استحالة التشبيه وقضوا بأن الآيات من كلام الله فامنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل . وهذا معنى قول الكثير منهم. اقرءوها كما جاءت»، أى آمنوا بأنها من عند الله ولا تتعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها لجواز أن تكون إبتلاء ، فيجب الوقف والإذعان له . وشذ لعصرهم مبتدعة اتبعوا ما تشابه من الآيات وتوغلوا فى التشبيه،ففريق أشبهوا فى الذات باعتقاد اليد والقدم والوجه عملا بظواهر وردت بذلك . فوقعوا فى التجسيم الصريح ومخالفة آى التنزيه المطلق التى هى أكثر موارد وأوضح دلالة لأن معقولية الجسم تقتضى النقص والافتقار . وتغليب آيات السلوب فى التنزيه المطلق التى هى أكثر موارد وأوضح دلالة لأن معقولية الجسم تقتضى النقص والافتقار . وتغليب آيات السلوب فى التنزيه المطلق التى هى أكثر موارد وأوضح دلالة، اولى من التعلق بظواهر هذه التى لنا عنها غنية وجمع بين الدليلين بتأويلهم . ثم يفرون من شناعة ذلك بقولهم جسم لا كالأجسام ، وليس ذلك بدافع عنهم لأنه قول متناقض وجمع بين نفى وإثبات إن كان لمعقولية واحدة من الجسم وإن خالفوا بينهما ونفوا المعقولية المتعارفة فقد وافقونا فى التنزيه ولم يبق إلا جعلهم لفظ الجسم اسما من اسمائه ويتوقف مثله على الإذن وفريق منهم ذهبوا إلى التشبيه فى الصفات كاثبات الجهة والاستواء والنزول والصوت والحرف وأمثال ذلك وآل قولهم إلى التجسيم، فنزعوا مثل الأولين إلى قولهم صوت لا كالأصوات،جهة لا كالجهات، نزول لا كالنزول يعنون الأجسام،واندفع ذلك بما اندفع به الاول . ولم يبق فى هذه الظواهر إلا اعتقادات السلف

ومذاهبهم والإيمان بها كما هى ، لئلا يكر النفى لمعانيها على نفيها، مــع أنها صحيحة ثابتة فى القرآن . وإلى هـذا تنظر ما تراه فى « عقيـدة الرسالة » لابن أبى زيد وكتاب المختصر له وفى كتاب الحافظ بن عبد البر وغيرهم، فانهم يحومون على هذا المعـنى . ولا تغمض عينك عن القرائن الدالة على ذلك فى غضون كلامهم .

ثم لما كثرت العلوم والصنائع وولع النـاس بالتدوين والبحث فى سائر الأنحاء، وألف المتكلمون فى التنزيه حدثت بدعة المعتزلة فى تعميم هذا التنزيه فى آى السلوب ، فقضوا بنفى صفات المعانى من العلم والقدرة والإرادة والحياة زائدة على أحكامها ، لما يلزم على ذلك من تعدد القديم بزعمهم ، وهو مردود بأن الصفـات ليست عين الذات ولا غيرهـــا ، وقضوا بنفى السمع والبصر لكونهما من عوارض الأجسام وهو مردود لعدم اشتراط البنيـة فى مدلول هذا اللفظ وإنمـا هو إدراك المسموع أو المبصر، وقضوا بنفى الـكلام لشبه ما فى السمع والبصر ، ولم يعقلوا صفة الكلام التى تقوم بالنفس ، فقضوا بأن القرآن مخلوق، وذلك بدعة صرح السلف بخلافها . وعظم ضرر هذه البدعة ولقنها بعض الخلفاء عن أئمتهم ، فحمل الناس عليهـــا . وخالفهم أئمة السلف فاستحل لخلافهم إيسار كثير منهم ودماؤهم . وكان ذلك سببـا لانتهاض السنة بالأدلة العقلية على هذه العقائد دفعا فى صدور هـذه البدع، وقام بذلك الشيخ أبو الحسن الأشعرى إمام المتكلمين فتوسط بين الطرق، ونفى التشبيه وأثبت الصفـات المعنوية وقصر التنزيه على ما قصره عليه السلف وشهدت الأدلة المخصصـة لعمومه . فأثبتت الصفـات الأربـع المعنـــوية والسمع والبصر والكلام القائم بالنفس بطريق النقل والعقل . ورد على المبتدعـة فى ذلك كله، وتكلم معهم فيما مهدوه لهذه البدع من القول بالصلاح والأصلح والتحسين والتقبيح، وكمل العقائد فى البعث وأحوال الجنة والنار والثواب والعقاب، وألحق بذلك الكلام فى الامامة لما ظهر حينئذ من بدعة الامامية من قولهم إنها من عقائد الايمان ، وأنه يجب على النبى تعيينها والخروج عن

العهدة فى ذلك لمن هى له، وكذلك على الأمة . وقصارى أمر الامامة أنها قضية مصلحية اجماعية ولا تلحق بالعقائد ، فلذلك ألحقوها بمسائل هذا الفن . وسموا مجموعه علم الكلام ، إما لما فيه من المناظرة على البدع وهى كلام صرف وليست براجعة إلى عمل، وإما لأن سبب وضعه والخوض فيه هو تنازعهم فى إثبات الكلام النفسى . وكثر أتباع الشيخ أبى الحسن الأشعرى واقتفى طريقته من بعده تلميذه كابن مجاهد وغيره، وأخذ عنهم القاضى أبو بكر الباقلانى فتصدر للامامة فى طريقتهم، وهذبها ووضع المقدمات العقلية التى تتوقف عليها الأدلة والأنظار وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء وأن العرض لايقوم بالعرض وأنه لايبقى زمانين وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم وجعل هذه القواعد تبعا للعقائد الايمانية فى وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة عليها، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول.

وجملت هذه الطريقة وجاءت من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية. إلا أن صور (الأدلة فيها بعض الأحيان على غير الوجه القناعى لسذاجة القوم ولأن صناعة المنطق التى تسبر بها) الأدلة وتعتبر بها الأقيسة لم تكن حينئذ ظاهرة فى الملة، ولو ظهر منها بعض الشىء لم يأخذ به المتكلمون لملابستها للعلوم الفلسفية المباينة لعقائد الشرع بالجملة ،فكانت مهجورة عندهم لذلك . ثم جاء بعد القاضى أبي بكر الباقلانى إمام الحرمين أبو المعالي، فأملى فى الطريقة كتاب الشامل وأوسع القول فيه ، ثم لخصه فى كتاب الارشاد واتخذه الناس إماما لعقائدهم . ثم انتشرت من بعد ذلك علوم المنطق فى الملة، وقرأه الناس وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية بأنه قانون ومعيار للأدلة فقط يسبر به الأدلة منها كما يسبر ما سواها . ثم نظروا فى تلك القواعد والمقدمات فى فن الكلام للأقدمين فخالفوا الكثير منها بالبراهين التى أدتهم إلى ذلك وربما أن كثيراً منها مقتبس من كلام الفلاسفة فى الطبيعيات والالهيات فلما سبروها بمعيار المنطق ردهم إلى ذلك فيها . ولم يعتقدوا بطلان المدلول من بطلان دليله كما صار إليه القاضى أبو بكر الباقلاني فصارت هذه الطريقة

من مصطلحهم مباينة للطريقة الأولى ، وتسمى طريقة المتأخرين . وربما أدخلوا فيها الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه من العقائد الايمانية وجعلوهم من خصوم العقائد لتناسب الكثير من مذاهب المبتدعة ومذاهبهم. وأول من كتب فى طريقة الكلام على هذا المنحى الغزالى رحمه الله، وتبعه الامام ابن الخطيب (فخر الدين الرازى) وجماعة قفوا أثرهم واعتمدوا تقليدهم. ثم توغل المتأخرون من بعدهم فى مخالطة كتب الفلسفة والتبس عليهم شأن الموضوع فى العلمين فحسبوه فيهما واحداً من اشتباه المسائل فيهما . واعلم أن المتكلمين لما كانوا يستدلون فى أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود البارى وصفاته ، وهو نوع استدلالهم غالبا ، والجسم الطبيعى ينظر فيه الفيلسوف فى الطبيعيات وهو بعض من هذه الكائنات ، إلا أن نظره فيها مخالف لنظر المتكلم وهو ينظر فى الجسم من حيث يتحرك ويسكن. والمتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل . وكذا نظر الفيلسوف فى الالهيات إنما هو نظر فى الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلم فى الوجود من حيث إنه يدل على الموجد . وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الايمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع، من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية فترفع البدع وتزول الشكوك والشبه عن تلك العقائد . وإذا تأملت حال الفن فى حدوثه وكيف تدرج كلام الناس فيه صدرا بعد صدر، وكلهم يفرض العقائد صحيحة ويستنهض الحجج والأدلة، علمت حينئذ ما قررناه لك فى موضوع الفن وأنه لا يعدوه . ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين من الآخر ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم كما فعله البيضاوى فى الطوالع ، ومن جاء بعده من علماء العجم فى جميع تآليفهم . إلا أن هذه الطريقة قد يعنى بها بعض طلبة العلم للاطلاع على المذاهب والاغراق فى معرفة الحجاج لوفور ذلك فيها . وأما محاذاة طريقة السلف بعقائد علم الكلام فانما هو للطريقة القديمة للمتكلمين وأصلها كتاب الارشاد ، وما حذا حذوه . ومن أراد

إدخال الرد على الفلاسفة فى عقائده فعليه بكتب الغزالى والإمام ابن الخطيب، فانها وإن وقع فيها مخالفة للاصطلاح القديم فليس فيها من الاختلاط فى المسائل والالتباس فى الموضوع ما فى طريقة هؤلاء المتأخرين من بعدهم .

وعلى الجملة فينبغى أن يعلم أن هذا العلم الذى هو علم الكلام غير ضرورى لهذا العهد على طالب العلم ، إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا ، والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا ، وأما الآن فلم يبق منها إلا كلام تنزه البارىء عن كثير ابهامه وإطلاقه . ولقد سئل الجنيد رحمه الله عن قوم مر بهم من المتكلمين يفيضون فيه فقال : «ماهؤلاء» فقيل «قوم ينزهون الله بالأدلة عن صفات الحدوث وسمات النقص » ، فقال: «نفى العيب حيث يستحيل العيب عيب»، لكن فائدته فى آحاد الناس وطلبة العلم فائدة، معتبرة إذ لا يحسن بحامل السنة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها . والله ولى المؤمنين .

تعليقـات

«هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة . وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد».

لقد سمي بعلم الكلام وذلك لأن أول مشكلة اعتقادية ظهرت هي مشكلة كلام الله . هل هو قديم أو حادث ؟ ومن المحتمل أيضا أن يكون الكلام هنا بمعنى الجدل أي أنه سمي بعلم الكلام لأنه كان يقوم على أسس كلامية جدليـة .

ولقد سمي بعلم التوحيد وبعلم أصول الدين . غير أن المسلمين لا يثبتون بعلم الكلام وحدانية ذات الله وإنما يثبتون هل إذا كانت الصفة عين الذات ؟ أم الصفة ليست هي الذات ؟ فسمي بعلم التوحيد لأنه يبحث في توحيد الذات والصفات. وسمي بعلم أصول الدين حتى يخالف علم أصول الفقه . ويسمى عند المسيحيين بعلم اللاهوت، وهو علم وليس معرفة لأن المعرفة هي حـدس وذوق بينما العلم يتضمن الحجاج أي « استخدام البرهان والحجة العقليين » «عن العقائد الايمانية » وهي العقائد النقلية والعقائد السمعية فالاولى التي تعلم عن الدين كالقرآن والحديث والثانية التي سمعت عن الشارع ،والنقل والسمع بمعنى واحد .

والعقائد الدينية تتمثل في :

الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والاعتقاد بقضاء الله خيره وشره .

أن نؤمن بأن الله واحد في صفاته وفي ذاته وواحد في أفعاله . ثم نؤمن

بملائكته وهى كائنات عليا روحانية تظهر وتختـفى . ثم نؤمن بأن له كتبا سماويه أوصى بهـــا موحاة إلى مصطفين من البشر وأن هذه الكتب هى : صحف ابراهيم وتوراة موسى وانجيل عيسى وقرآن محمـــد ، ثم نؤمن بأن هؤلاء الرسل تتابعوا واحدا بعد الآخر ، ثم انتهوا إلى النبى محمد صلى الله عليه وسلم وأنه آخرهم وخاتمهم . ثم نؤمن بقيام الاموات بأبدانهم وكل ما قضى به على الانسان وقدر عليه فهو من الله « قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا » هذا العلم يبين كل ذلك باستدلالات عقلية أو براهين عقلية.

فعلم الكلام هو علم يتضمن استخـدام البراهين العقلية والحجج المنطقية للدفاع عن العقائد الايمانية والتى سبق شرحها وهو يرد على المبتدعـة الذين أحدثوا فى الاسلام ماليس فيه.

قال صلى الله عليه وسلم : « إياكم والمستحدثات فـكل مستحدث بدعـة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة فى النار » .

والمقصود بالمبتدعين فى هذا النص : المعتزلة والخوارج والشيعة وكل من لا ينتمى إلى مذهب أهل السنة والجماعة،والمنحرفين: الخارجين على أصـول الدين .

والمقصود بالاعتقادات : هى المسائل النظرية .

والمقصود بالسلف : السابقين الذين تابعوا الرسول مباشرة.

والمقصود بأهل السنة : الذين تابعوا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ويوجد خلاف بين الاثنين فأهل السنة والجماعة ينقسمون الى جماعتين :

الاولى : ما يقال له بالخلف . والثانية : ما يقال له بالسلف .

ويوجد تغاير بين الاثنين. ويقال مذهب السلف أسلم ومذهب الخلف أعلم.

ومذهب السلف هو مذهب هؤلاء الذين يأخذون بظاهر القرآن فمثلا «الرحمن على العرش استوى» يقولون فى ذلك أن الله استوى فعلا على عرشه . أما أهل الخلف فيؤولون هذا فيقولون استوى الله بقدرته وليس بمقعد يجلس عليه ، ويقول أهل السلف أنه استوى على عرشه بلا كيفية ويمثلهم الوهابيون ولهم أصولهم الكبرى ، والسلف فى مصر عددهم ليس كبيرا . وفى نجد بالسعودية بعض الطوائف وفى شمال افريقيا وفى الجزائر وفى دمشق جالية سلفية كبرى وفى العراق جماعة تابعوا السيد الألوسى وهو سلفى.

كذلك « يد الله فوق أيديهم » السلف يقولون أن لله يدا لا كالأيدى وأطلق عليهم علماء المسلمون مصطلح البلاكفة.

أما جوهر هذه العقائد هو التوحيد ومعنى التوحيد هو توحيد الله فى ذاته وصفاته وأفعاله وهذا هو مبدأ أهل السنة .

والخلاصة

علم الكلام هو علم يتضمن الدفاع عن العقائد الإيمانية وهي الايمان بالله وملائكته ورسله والبعث بعد الموت بالأبدان،وبقضاء الله خيره وشره ، يدافع عن هذه العقائد بالأدلة العقلية أو البراهين المنطقية . والرد على المبتدعة المنحرفين وهم المعتزلة والخوارج والشيعة وهم الذين يخالفون مذهب أهل السنة والجماعة.أما سر وجوهر هذه العقائد فهو التوحيد الذى تقوم على توحيد الله فى ذاته وأفعاله وصفاته . هذا هو مذهب أهل السنة .

فلنقدم هنا لطيفة فى برهان عقلى يكشف لنا عن التوحيد على أقرب الطرق والمآخذ . ثم نرجع إلى تحقيق علمه وفيما ينظر ويشير إلى حدوثه فى الملة وما دعا إلى وضعه .

سوف نبحث هنا عن شيء لطيف ، عن نكتة (من نكت الأرض) نثبت به التوحيد فى برهان عقلى ، قائم على العقل وليس قائما فقـــط على المسائل الدينية، مستمد من العقل، يظهر لنا على أقرب الطرق والمصادر، ثم نرجع إلى تأكد وإثبات على ألا يطلع أحد على مبادىء الاصول النفسانيـة ولا على ترتيبها . إنما هى يلقيها الله فى الفكر يتبع بعضها بعضا والانسان عاجـز عن معرفة مبادئها وغاياتها .

والمقصود بالملة : الدين

هذا العلم ظهر فى المجتمع الاسلامى ولم يوجد على لسان النبى محمد صلى الله عليه وسلم فهو ليس من العلوم الموروثة وإنما من العـــلوم الناشئة فى المجتمع الاسلامى ورأى ابن خلدون فى ذلك « أن علم الكلام ليس على الاطلاق بحثا طلب القران أوطلبت السنة وضعه، بل دعا إلى وضعه ظروف خارجية، فهو لم يكن موجودا فى عهد الصحابة .

فنقول إن الحوادث فى عالم الكائنـات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية ولا بد لها من أسبـاب متقدمة عليها بها تقع فى مستقر العادة وعنها يتم كونه .

المقصود بالحوادث : الوقائع الموجودة ، كل ما يحدث ويكون ويفسد .

والمقصود بالعادة : الاطراد .

إن الحوادث والاشياء الكائنة . التى تكون فى عالم الكائنات أى التى تحدث فى عالم الموجودات سواء أ كانت من الماهيـات أو من الفعل الانسانى أو الحيوانى فلا بد لها من أسباب ومن علل متقدمة وسابقة عليها بها تقع فى مستقر العادة أو الاطراد وعنها يتم كونه ووجوده .

والعادة معناها هو ما يستقر فى النفوس من الامور المادة المتكررة المعقولة عند الطبائع السليمة أي هي الوجود علي التساوق « أي شيء متسا وق تبعاً لشيء اخر .

معنى ذلك أن ما يقع فى عالم الكائنات سواء كان من الماهيات أم من الأفعال التى تصدر من الحيوان لا بد من صلة سببية بها تقع فى مستقر العادة والاطراد ، وعنها يتم كون الحوادث فى عالم الكائنات .

وكل واحد من هذه الأسباب حادث أيضا فلا بد له من أسباب أخر ولا تزال تلك الأسباب مرتقية حتى تنتهى إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها سبحانه لا إله إلا هو وتلك الأسباب فى ارتقائها تتفسح وتتضاعف طولا وعرضا ويحار العقل فى إدراكها وتقديرها . فاذاً لا يحصرها إلا العقل المحيط سيما الافعال البشرية والحيوانية فان من جملة أسبابها فى الشاهد المقصود والإرادات إذ لا يتم كون الفعل إلا بارادته والقصد إليه .

إن كل واحد من هذه العلل مخلوق أيضاً فلا بد إذن لكل سبب من سبب آخر أوسع منه . وهذه العلل ترتقى حتى تنتهى إلى مسبب الاسباب أو علة العلل « الله » فهو موجدها وخالقها .

والمقصود من سبحانه لا إله إلا هو : هو نفى التعدد فى الآلهة . أى شهادة الوحدانية .

إن هذه العلل فى ارتقائها تتسع وتتسع وتتضاعف وتزداد طولا وعرضاً إلى أن تنتهى إلى سدرة المنتهى « يمكن أن نشبه ذلك بشجرة الوجود . فسدرة المنتهى فيها هذه نهاية الشجرة من فوق » ويتردد العقل فى تعقل هذه العلل لكثرتها وتعددها . فاذا لايحصرها إلا العلم من حيث هو علم كلى . أن هذا العلم لله فقط . فهو علم محيط يدرك الأشياء وتعددها .

والمقصود بالشاهد: إشارة إلى الملحوظ الموجود الحسى والملموس والمرئى .

والمقصود بالقصود : اتجاه حركى له قصد، وإرادة القصد ولارادة أمور نفسانية لا نعلمها لأنها ناشئة عن أسباب سابقة لا ناشئة عن تصورات سابقة تأتي إلى صاحب الصور .

فالقصد إذن هو الاتجاه لغاية نفسية أو أمور باطنيـــة، والأشياء الموجودة فى باطن الناس حادثة من تصورات سابقة والتصور هنا بمعنى فكرة سابقة وكل ما يقع فى النفس من تصورات مجهول سببه وان هـذه المبادىء النفسانية يلقيها الله فى الفكر . والانسان عاجز عن معرفة مبادئها وغايتها ، أى أوائلها ونهايتها .

وابن خـلدون يقـول إن الله هو الذى يلقى التصورات فى النفس فالله يقذف فينا العلم ولا يقذف إلا ماهو طبيعة ظاهرة « ويقذف الخصائص ولا يقذف الماهيات » ونحن لا نستطيع بأى حال من الأحوال أن نطلع على المبادىء والغايات وإلا وصلنا إلى علم الله وهذا هو منهج الفلسفة الإسلامية وفى هذا النص الذى يبدو أنه ساذج يتكلم عن فكرتين :

أولا : انتهاء فـكرة العلية بالمعنى اليونانى ويضع نظرية العلية الإسلامية بمعنى العـــادة واطـراد الحوادث .

ثانيـا : يتكلم عن الطبائع والخصائص التى يقوم عليها العلم فنحن لا نصل إلى الذات بل نصل إلى خصائص الذات فقط .

والقصود والإرادات أمور نفسانية ناشئة فى الغالب عن تصورات سابقة يتلو بعضها بعضا وتلك التصورات هى أسباب قصد الفعل وقد تكون أسباب تلك التصورات تصورات أخرى وكل ما يقع فى النفس من التصورات مجهول سببه إذ لا يطلع أحد على مبادىء الأمور النفسانية ولا على ترتيبها إنمـا هى أشياء يلقيها الله فى الفكر يتبع بعضها بعضاً والانسان عاجـــز عن معرفة مبادئها وغاياتها وإنما تحيط علماً فى الغالب بالأسباب التى هى طبيعة ظاهرة

ويقع فى مداركها على نظام وترتيب لأن الطبيعـة محصورة النفس وتحت طورهـا .

شرحت هذه الفقرة فى نهاية النص السابق أى بالصفحة السابقة :
والمقصود بالشاهد : إشارة إلى قياس كلامى هو قياس الغائب على الشاهد
والمقصود بالقصود : اتجاه حركى ... الخ .

وأما التصورات فنطاقها أوسع من النفس لأنها للعقل الذى هو فوق طور النفس تدرك الكثير منها فضلا عن الاحاطة وتامل من ذلك حكمة الشارع فى نهيه عن النظر إلى الأسباب والوقوف معها فانه واد يهيم فيه الفكر ولا يحلو منه بطائل ولا يظفر بحقيقة . قل الله ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون وربما انقطع فى وقوفه عن الارتقاء إلى ما فوقه فزلت قدمه وأصبح من الضالين الهالكين نعوذ بالله من الحرمان والخسران المبين ولا تحسبن أن هـــذا الوقوف أو الرجوع عنه فى قدرتك واختيارك بل هو لون يحصل للنفس وصبغة تستحكم من الخوض فى الاسباب الى نسبة لا نعلمها إذلو علمناها لتحرزنا منها فلنتحرز من ذلك بقطع النظر عنها جملة وأيضاً فوجه تأثير هذه الأسباب فى الكثيرمن مسبباتها مجهول لأنها إنما يوقف عليها بالعادة لاقتران الشاهد بالاستنـاد إلى الظواهر وحقيقة التأثير وكيفيته مجهولة .

وأما التصورات العقلية فهى أوسع ادراكا وهى فوق طور النفس فهى لا تصدر إلا عن العقل فالنفس من حيث هى نفس لا تستطيع أن تحيط بها .

والمقصود بالتصورات : التصورات الكلية من حيث هى كلية ويميز هنا بين النفس والعقل ويبدو أنه يقصد بالعقل القوة التى تدرك المعقولات الكلية والنفس هى القوة التى تدرك المعانى الجزئية . والعقل عنده أو القوة العاقلة هى أرفع درجة من القوة النفسية أو قوة النفس . على العموم لا يحدد تحديدا فنياً ما هو المقصود بالعقل هنا والنفس ؟.

وتأمل من ذلك حكمة الشارع أو الدين فى نهيه عن النظر فى الأسباب فى منعه عن النظر فى الأصول الأولى للكون أو فى الماهيات .

« والوقوف معناه اللغوى هنا هو أن يقف منها موقف الباحث المتأمل وهذا منهى عنه . وقد يقصد بها معنى ونزعة صوفية أى الوقفة الصوفية أو الانقطاع فى مقام من المقامات لا يتقدم ولا يتأخر » فانه واد يضل فيه الفكر ويهيم فيه الفكر ومن المحتمل أيضا أن يكون معناها « الهيمان الصوفى الحديث الصوفى « اللهم زدني تحيرا » .

ينتقل الإنسان من سبب إلى اخر وهذه الأسباب كثيرة والأسباب القريبة لا تبحث فى الله وصفاته ولا تظفر بحقيقته من حيث هى صادقة. سلم بحقيقة الله دون بحث ودعهم يخوضون فى الميتافيزيقا وربما وقف فى خوضه ولا يستطيع أن يتقدم فزلت قدمه أى لا يدرك عقله إنه قد وقف مع سبب من الأسباب ، ولكنه يظن أنه قد وصل فيصبح من الضالين وهذا هو الوقوف مع الأسباب أو حين نتوقف ونحاول أن نعود وليس هذا فى استطاعتنا واختيارنا بل هو لون يحصل للنفس وصبغة تستحكم فى الخوض فى الاسباب فاذا حاولنا بعد ذلك أن نعود فلا يمكن لأنه يكون للنفس تشوف وتطلع للبحث . من الأفضل أن تمتنع امتناعا كاملا وإذا اندفعت إلى البحث وحاولت ان تعود فلا يمكنك ذلك ، وتبحث على درجة لا تعلمها . ولو علمنا النسبة التى نقف عندها لوقفنا وتجنبناها اذا بحثنا وبحثنا وتساءلنا : لم خلقنا ؟ لماذا خلقنا مسيرين أو مخيرين ؟ لا معنى لهذا قف عن كل ذلك. لأننا لا نعلم ما هى أسرار العالم بعلله وأسبابه إنما نعلم شيئا واحدا هو شىء حدث بجانب شىء آخر ، اقترنا سويا وتعودنا أن هذا الشىء ينتج ذلك الشىء . ولكن أن ندخل فى حقيقة العلة وما سبب المعلول وندخل فى السبب وحقيقة السبب فلا نصل لشىء إنما نحن نرى فقط عادة الحدوث فنحن نعرف فقط الاثر والمؤثر ولكن حقيقة التأثير بين الاثنين مجهولة كيفيته .

وما أوتيتم من العلم إلا قليلا فلذلك أمرنا بقطع النظر عنها وإلغائها جملة والتوجه إلى مسبب الأسباب كلها وفاعلها وموجدها لترسخ صفة التوحيد فى النفس على ما علمنا الشارع الذى هو أعرف بمبادىء ديننا وطرق سعادتنا لاطلاعه على ما وراء الحس،قال صلى الله عليه وسلم:من مات يشهد أن لا إله إلا الله دخل الجنة» فان وقف عند تلك الأسباب فقد انقطع وحقت عليه كلمة الكفر وإن سبح فى بحر النظر والبحث فيها وعن أسبابها وعن تأثيرها واحدا بعد واحد فأنا الضامن له ألا يعود إلا بالخيبة، فلذلك نهانا الشارع عن النظر فى الأسباب وأمرنا بالتوحيد المطلق» قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الاحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفصيل الوجود كله وسفه رأيه فى ذلك .

لذلك أمرنا الله أن نتوقف فى البحث الميتافيزيقى عن العلل والأسباب وأن نتجه إلى علة العلل والفاعل على الحقيقة والموجود على الحقيقة، لتتمكن حقيقة التوحيد فى النفس على ما علمنا الدين أو ما علمنا الله الذى هو أعلم بمصالح الدين وطرق السعادة ، لاطلاعه على ما وراء الحس فالغيبيات والميتافيزيقا كلها له . وليس أمامنا إلا الأشياء المحسوسة . فهناك إذن مسائل توقيفية ومسائل توفيقية . الأولى هى الصفات التى وقفنا عن البحث فيها ، والثانية هى التى تركها لتوفيق العقل، الأولى هى المقولات الكلية هى البحث فى ذات الله وصفاته والعلم القديم ، والثانية هى المحسوسات من تكاليف أو عبادات أو أعمال ... الخ ولقد قال صلى الله عليه وسلم إن من يموت وهو يشهد بأنه لا اله إلا الله أى يعتقد ويؤمن بالتوحيد دون بحث وجبت له الجنة أما إذا توقف مع الأسباب وحاول جهده أن يتأملها وأن يبحثها فقد انقطع، وهذه الكلمة لها معنى فنى وهو الانقطاع فى الجدل أى الوصول إلى لا نتيجة فى الجدل . ولذلك فحقت عليه كلمة الكفر وأنا أضمن له أنه سوف لا يصل إلا إلى الخيبة والفشل ... فلذلك نهانا الشارع عن النظر فى

الاسباب وأمرنا بالتوحيد المطلق وأن توحد توحيداً كاملا بدون بحث أو نظر. قل هو الله أحد والله هنا لفظ الجلالة وأحد هنا اشارة إلى صفات الذات الألهية وواحد صفات الفعل . والصمد الذى لا يفتقر إلى شىء غيره وهى من الصمود فالله لا يفتقر إلى شىء مع افتقار كل شىء اليه . ولم يلد : ليس له ولد وهذا ضد المسيحيين ومناقشا لهم وضد الفلاسفة الذين يقولون بتولد عقل عن واجب الوجود . ولم يولد : ليس له والدان ولم يكن له كفوا أحد : أى أنه ليس له ند فى قدره .

ولذلك فانه يجب ألا نثق فيما يزعم به الفكر بأنه يستطيع أن يحيط إحاطة شاملة بكل ما هو كائن وموجود أو الموجودات كلها وعللها أى أسبابها وأنه يستطيع أن يصل إلى جزئيات الوجود وكلياته .

واعلم أن الوجود عند كل مدرك فى بادىء رأيه منحصر فى مداركه لا يعدوها والأمر فى نفسه بخلاف ذلك والحق من ورائه. ألا ترى الأصم كيف ينحصر الوجود عنده فى المحسوسات الأربعة والمعقولات، ويسقط من الوجود عنده صنف المسموعات، وكذلك الأعمى أيضا يسقط عنده صنف المرئيات ولولا ما يردهم إلى ذلك تقليد الآباء والمشيخة من أهل عصرهم والكافة لما أقروا به لكنهم يتبعون الكافة فى إثبات هذه الأصناف لا بمقتضى طريقهم وطبيعة ادراكهم ولو سئل الحيوان الأعجم ونطق لوجدناه منكرا للمعقولات وساقطة لديه بالكلية فاذا علمت هذا فلعل هناك ضربا من الإدراك غير مدركاتنا لأن إدراكاتنا مخلوقة محدثة وخلق الله أكبر من خلق الناس والحصر مجهول والوجود أوسع نطاقا من ذلك والله من ورائهم محيط فاتهم إدراكك ومدركاتك فى الحصر واتبع ما أمرك الشارع به من اعتقادك وعملك فهو أحرص على سعادتك واعلم بما ينفعك لأنه من طور فوق إدراكك ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك، وليس ذلك بقادح فى العقل ومداركه بل

العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبؤة وحقائق الصفات الالهية وكل ما وراء طوره فان ذلك طمع فى محال، ومثال ذلك رجل رأى الميزان الذى يوزن الذهب فطمع أن يزن به الجبال و هـذا لا يدرك على أن الميزان فى أحكامه غير صادق لكن العقل قد يقف عنده ولا يتعدى طوره حتى يكون له أن يحيط بالله وبصفاته فانه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه وتفطن فى هذا الغلط .

واعلم أن الوجود اى الـكون عند كل عاقل هو منحصر فى مداركه لا يعدوها ولا يتجاوزها أى هى فيما يبدو له فى أول الأمر، ومنحصر تحت طور الفكر لا يتعدى ولا يتجاوز ذلك . مع أن الحقيقة تكون بخلاف ذلك ، وهنا مثال للرجلين الأصم والأعمى وكيف أن الوجود أو الكون ينحصر عند الأصم فى المحسوسات الأربعة ويفقـد الوجود عنده صنف المسموعات أو الأشيـاء المسموعة لأنه لا يسمعهـا، وكذلك الأعمى يفقد الوجود عنده المرئيات أو الأشيا. المرئية لأنه لا يراها، ولولا تقليدهم لآبائهم وذويهم وأهل عصرهم والكافة أى الجميع لما أقر الأصم بالمسموعات والأعمى بالمرئيـــات ولكنهم فى إقرارهم ذلك إنما يتبعون الكافة فى إثبات هـذه الأصناف دون فطرة منهم وعلى غير طبيعتهم وطبيعـة إحساسهم ... ولو سئل الحيوان الأعجم ونطق لرأيناه ينكر المعقولات وهى ساقطة عنده كلية. وفى معنى آخر فان كلا من الأعمى والاصم عنده احساسات أربعـة فقط . الأول ليس عنده حاسة السمع والثانى ليس عنه البصر ولولا أن ما يعلموه إنما سمعوه من الآخرين وكافة الناس ، ولكنهم يتبعون الكافة فى إثبات هـذه الأصناف وهى المسموعات والمرئيات لا بمقتضى فطرتهم وطبيعـة إدراكهم أو حسهم ولا لأنهم فطروا على معرفة هذه المسموعات أو هذه المرئيـات وما طبعوا عليه من ناحية الحس .

ولو فرضنا أن الحيوان الأعجم يتكلم لوجدناه لا يستطيع أن يصل إلى أي ماهية متعقلة بل هي محذوفة ومعدومة عنده . ولعل هناك إدراك آخر أقوى من ادراكنا لأن ادراكاتنا وحسنا مخلوقة وخلق الله واسع ولا نستطيع أن نحصر خلق الله،والوجــــود أوسع نطــاقا من ادراكــنا واحساساتنا والله من ورائنا محيط ، أي هو عليم بكل شيء ولذلك نشك في إدراكنا ومدركاتنا في قدرتها على حصر الوجود،ولابد من أن نتبع ما أمر الله به من وسائل الاعتقاد فهو حريص على سعادتنــا واعلم بما فيــه نفعنا وخيرنا فهو في منزلة فوق إدراكنا وحسنا ومن نطاق أوسع وأبعـد من نطاق عقلنا وفهمنا ، وليس ذلك الحصر بمقدح في العقل قدحا كاملا بل أن العقل ميزان صحيح وأحكامه يقينية فيما هو من نطاقه وطوره ، لا كـذب فيها ، أما وراء طوره وإدراكه وفهمه مثل أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الآلهية فأن وزنها بميزان العقل إنما هو طمع في مستحيل مثال ذلك الشخص الذي رأى ميزان الذهب . فطمع أن يزن به الجبال فهو لايدرك أن الميزان صادق في أحكامه،والعقل فانه يقف عند حدوده ولا يتجاوز طوره في أن يحيط بالله وصفاته ، وأن يدركها، وذلك لأنه ما هو إلا ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه الصادر عنه . وهنا فهو لا يفطن ويتنبــه إلى هذا الغلط .

ومن يقدم العقل على السمع في أمثال هذه القضايا مع قصور فهمه واضمحلال رأيه فقد تبين لك الحق من ذلك وإذ تبين ذلك،فلعل الأسباب إذا تجاوزت في الارتقاء نطاق إدراكنا ووجودنا خرجت عن أن تكون مـدركة فيضل العقل في بيداء الأوهام ويحار وينقطع . فاذن التوحيد هو العجز عن إداك الأسباب وكيفيات تأثيرها وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها إذ لا فاعل غيره وكلها ترتقي اليه وترجع اليه وعلمنا به انما هو من حيث صـدورنا عنه،وهذا معنى ما نقل عن بعض الصديقين العجز عن الإدراك إدراك.

من يقدم العقل على السمع أو الذين هم المعتزلة فى الاحاطة بالله وصفاته وذاته «وهم الذين يقولون بنظرية الحسن والقبح العقليين وملخصها أن الدين لم يأت الا مؤيدا للعقل. وهذا خطأ عند ابن خلدون ولقد تبين لك الصحيح هو ألا تقدم العقل على الدين واذا ثبت ذلك وقدم الدين على العقل، فان العلل اذا تجاوزت نطاق حسنا وادراكنا فى الارتقاء او الصعود، ونطاق وجودنا الذى هو وجود مادى يحده زمان ومكان ، هذه العلل خرجت عن نطاق حسنا، وبذلك يتوهم ويتخيل العقل أنه وصل إليها ولا يصل إلى الحقيقة « إنه ينقطع ويتوقف ويتكسر » . فليس علينا إلا أن نوحد الله فى ذاته وأفعاله وصفاته، فالتوحيد يعنى العجز عن إدراك العلل وكيفيات تأثيرها ، أى أن نعجز ولا نقتدر على المعرفة التى هى فى نطاق الحس والمادة ولاندرك هذه الأسباب وهى مرتقية وكيف تؤثر الواحدة فى الأخرى « بل نفوض » ونكل ذلك إلى الله الفاعل على الحقيقة ـ وهذا هو مذهب أهل السنة والجماعة. والمعتزلة يقولون إن الفاعل هو الانسان ـ ولكن كل هذه الاسباب أو العلل تصعد وتتدرج فى قدرتها إلى الله وترجع إلى قدرته ، وعلمنا به انما هو من حيث صدورنا عنه، أى أنه هو الذى يسبب ويخلق فينا العلم . فبدون ما يخلق فينا هذا العلم فاننا لانعلمه، وهذا معنى ما نقل عن بعض الصديقين بأن العجز عن الادراك هو دليل على ادراك عجزنا وأن هذا لشىء فوق طاقتنا . « الصديق : الذى يصدق على قول الرسول أى التابع والحوارى» .

ثم أن المعتبر فى هذا التوحيد ليس هو الإيمان فقط الذى هو تصديق حكمى فان ذلك من حديث النفس، وانما الكمال فيه حصول صفة منه تتكيف بها النفس كما أن المطلوب من الأعمال والعبادات أيضا حصول ملكة الطاعة والانقياد وتفريغ القلب عن شواغل ما سوى المعبود حتى ينقلب المريد السالك ربانيا. والفرق بين الحال والعلم فى العقائد فرق مابين القول والاتصاف وشرحه: أن كثيرين من الناس يعلم أن رحمة اليتيم والمسكين قربة إلى الله تعالى

مندوب اليها ويقول بذلك ويعترف به ويذكر مأخذه من الشريعة وهو لو رأى يتيما أو مسكينا من أبناء المستضعفين لفر عنه واستنكف أن يباشره فضلا عن التمسح عليه للرحمة،وما بعد ذلك من مقامات العطف والحنو والصدقة فهنا إنما حصل له من رحمة اليتيم مقام العلم،ولم يحصل له مقام الحال والاتصاف ومن الناس من يحصل له مع مقام العلم والاعتراف بأن رحمة المسكين قربة إلى الله تعالى مقام أعظم من الأول وهو الاتصاف بالرحمة وحصول ملكتها فمتى رأى يتيما أو مسكينا بادر اليه ومسح عليه ثم التمس الثواب فى الشفقة عليه ، لا يكاد يصبر عن ذلك ولو دفع عنه ثم يتصدق عليه بما حضره من ذات يده .

وليس التوحيد بالله هو الايمان فقط والذى هو تصديق حكمى . إن المعتبر والجوهرى والذى نأخذه بعين الاعتبار فى هذا التوحيد القلبى الا نقدا حى الذى يتفدح فى النفس ونسلم به بدون بحث ليس هو بأن تؤمن فقط بأن الله واحد فى ذاته وأفعاله وصفاته إنك حين تفعل هذا إنما تصادق فقط على حب المعبود،فأعبد الله هو أمر حكمى جازم طلبى ، إن ذلك من حديث النفس أى هو شىء معنوى داخلى باطنى ، وإنما لا بد من هيئة معينة فيك بها تتصف بصفة التوحيد ، فتكون أعمالك وعباداتك ومعاملاتك برهنة على إيمانك بهذا التوحيد . فكل سعى متجه إلى التوحيد . ـ ابن خلدون هنا صوفى ولولا أنه مرتبط بعقيدة أهل السنة لكان قلب « حديث النفس » إلى « هواجس » أى أن كل عمل ما لم يكن متكيفا بالتوحيد لا يكون توحيدا ، أى لا بد من عقيدة باطنية لا بد من عقيدة التوحيد المطلق والعمل طبقا لهذا التوحيد المطلق... والتوحيد أيضا هبة ولا يتم التوحيد الشخصى حتى تكون مقولة أو هيئة التوحيد ،هيئة يتكيف بها الانسان ويكون بها فى كل أفعاله وقلبه يتجه فيها نحو الله الواحد فى ذاته وصفاته وأفعاله. والمطلوب من الأعمال أيا ما كانت ، دينية أو دنيوية وعبادات من صلاة وغيرها، المقصود بها أن تحدث فى الانسان قدرة معينة هى الطاعة والاستلام والخضوع وأن تخرج من قلبك كل ما سوى

المعبود أو سوى الله أى السوى والغيرية ـ حتى ينقلب المريد السالك الذى يسلك الطريق الصوفى ينقلب ربانيا .

«المريد مصطلح من مصطلحات الصوفية أى التابع أو التلميذ» ـ وهنا حديث يقول مازال عبدى يتقرب إلى بالنوافل « العبادات » حتى أكون عينه التى يبصر بها ولسانه الذى يتكلم به ... الخ » فينقلب المريد ربانيـــا أى يصبح مجالسا لأهل الله وهذا مايسمى فى المتصوفة مقام السوى أو الغيرية .

والفرق بين الحال والعلم :

« الحال : هو حصول ملكة الطاعة أو حصول صفة من التوحيد تتكيف بها النفس وأن يكون متصفا بالتوحيد » .

والعلم : هو التصديق، فحين تعلم الشىء تصدق به ومعناه أن تعلم العقائد علما تصديقيا ويقابل الايمان القلبى .

« فرق بين القول والاتصاف » القول : هو الايمـان التصديق والذى يفسر فى كلمات مثل آمنت بالله، وهو عادة غير الاعتقاد، ولكن هنا يعتبر اعتقاداً ملفوظا أو وقولا .

الاتصاف : هو الاتصاف بملكة التوحيد فى جميع الأفعـال أو هو هو ملكة التوحيد يتكيف بها النفس ويتجه فيها إلى الله فى جميـع الافعال مثال ذلك أن كثيرا من الناس يعرف أن رحمة المسكين قربة إلى الله « أى تقرب من الله » ويقول إن الله طلب منا أن نتقرب إلى المسكين، وأنه يجب أن نعطف عليه ويؤمن بذلك إيمانا قلبيا ويأخذ ويستمد مصـدره من الشارع « فأما اليتيم فلا تقهر » وهذا ما يقابل الايمان أو العلم ، إذن هو عنده العلم والتصديق وليس عنده الحال لأنه لو رأى مسكينا فر عنه ، واستنكف أن يعطف وأن يتصدق ويحنو عليه . ومن الناس من يحصل على مقامين : الأول: مقام العـلم والاعتراف بالعطف على المسكين وضرورة التقرب اليه، وأن هـــذا واجب

ويؤمن بذلك إيمانا قلبيا ، والمقام الثاني : أعلى من الأول وهو حصول حال الرحمة أى الاتصاف بالرحمة وحصول ملكتها فى نفسه ورسوخها . فاذا ما علمت واتصفت به — كما قلنا — كانت أعمالك كلها متجهة إلى التوحيد . وكل ذالك إنما هو رد على القائلين بأن الإيمان عقد فى القلب فقط وهم جهم وكثير من الشيعة»

وكذا علمك بالتوحيد مع اتصافك به والعلم حاصل عن الاتصاف ضرورة وهو أوثق مبنى ... ...

... واهدنا الصراط المستقيم. صراط الذين أنعمت عليهم، غير المغضوب عليهم ولا الضالين .

يقول إن عقيدة التوحيد يجب أن تكون راسخة فى أعمال الإنسان أى الاعتقاد أولا ثم الاتصاف به ثانيا، واتجاهه فى كل عمله إلى التوحيد ولو ترك الانسان على فطرته لوصل إلى التوحيد . ويأتى بعد ذلك العمل بمقتضاه . والعلم الحقيقى الوثيق هو الذى يحدث بعد أن ترسخ عقيدة التوحيد فى النفس ، فيكون العلم فرعا من التوحيد لا التوحيد فرعا عن العلم . — هنا رد على الجهمية أن الايمان علم — « الملكة : هى الفطرة أى التوحيد فى أصلابنا وأصلاب أجدادنا وأجداد أجدادنا هذا الاتصاف فى هذه الملكة انما ترسخ فى النفس ليس بمجرد العلم فقط، بل ان العمل يتبع ويتكرر مرارا حتى يقويها وتصبح ملكة فى النفس، وبذلك يتأتي العلم الثاني النافع فى الآخرة اما الأول والذى لا يحدث عن العمل والمجرد من الاتصاف فهو لا فائدة فيه . وهنا ينبغى أن نلاحظ أن هناك فرقا بين علمين : العلم الأول هو الذى يأتي أولا قبل حدوث الاتصاف او العمل: العلم الثانى هو الذى يأتى بعد ترسخ التوحيد وأصبح ملكة، وهو العلم بأن الله واحد .

والمطلوب هنا هو العلم الحالى « من الحال أى الاتصاف أو التكيف والتهيأ

دائماً لصفة التوحيد » الناشيء عن العادة « الاطراد » أى ترسـخ الصفة رسوخا كاملا بالاطراد والتكرار واطراد الأعمـــال الذى يؤدى إلى رسوخ الصفة فى النفس ».

واعلم ان الكمال فى الدين فى كل ما طلب منا من تكاليف أو عبادات إنما هو فى هذا العلم الحالي الناشيء عن التكرار والاطراد الذى يؤدى إلى رسوخ صفة التوحيد فى النفس . فالكمال لا يحدث فى الاعتقاد إلا إذا تحققت صفة التوحيد فى النفس وتكيفها بهذه الصفة والكمال فى العبـادات لا يتحقق إلا فى حدوث الاتصاف فعلا والتيقن أو التحقق من هذا الاتصاف . والإقبال على هذه العبادات ومداومتها لهذا الكمال بعينه والعمل قد يكون فيه اتصاف وقد لا يكون وعلى ذلك يكون العمل هو الاتصـاف بطريق غـير مباشر . والصلاة فى حديث الرسول إنما هى صفـــة وحال . أى حالة عمـل فى الاتصاف، اما الآية فلها ثلاثة معان . ١ ـ السهو عن ميعاد الصلاة .

٢ ـ السهو عن الصلاة كلية ٣ـ السهو فى الصلاة ذاتها .

وكل ذلك رد على الذين يقولون بالاعتقاد فقط وسقوط التكاليف عن عبادات وصلاة وصوم وحج .. الخ

اهدنا : وجهنا إلى الطريق الصحيح الأمين السليم . الذين انعمت عليهم أى المسلمين الذين انعمت عليهم بصفة ونعمة التوحيد . غير المغضوب عليهم أى اليهود، ولا الضالين : اى المسيحيين ـ والضالون هنا عند البعض إشارة إلى الذين يضلون السبيل فقط لا إلى المسيحيين .

وقد تبين لنا أن المطلوب من العبادات قلبية وبدنية من صلاة وصوم ... الخ حصول الاتصاف الراسخ فى النفس والتمكن منها ينتج عنه علم ضرورى للنفس هو

التوحيد ، والذى هوالعقيدة الإيمانية التى يحصل بها السعـادة وبذلك نفهم ان الإيمـان الذى هو أصل التكاليف أو العبادات قلبية كانت أو بدنية إنما هو على أنواع ومراتب. أولها: التصديق القلبى أى العلم والعقد أى أن تؤمن وتصدق تصديقاحكمى بأن الله واحد بالقلب وينطق به اللسان .وهذا العلم الخالمن الانصاف.وآخرها : هو حصول صفة تتكيف فى النفس وهـــو الحال أو العلم الثاني أو الاتصاف . وفى هذا الوقت عندما تحصـل الكيفية ويتبع العمل هذه الكيفيةمرسخاً التصديق القلبى الموافـق للسان فتستحوذ هذه الهيئة أو الاتصاف بالتوحيد عـــلى القلب أو يتملك القلب ويسكنه ، فيستتبع الجوارح ويجعلها تابعة له،فكل جارحة تذكر الله وتوحده . وكل ما يصدر عن الانسان ويحدث له يكون فى طاعة هذا الاتصاف أو هذا التوحيد وتتجه كل الأفعال وتكون مندرجة فى طاعة ذلك التصديق الإيمـانى الذى أيد بالحال أو الاتصاف أو العلم الثاني . وهذا العلم هو أرفع مراتب التوحيد وإذا ترسخت هذه الهيئة أوحصلت فى الانسان المؤمن لا يقارف «لا يرتكب» أى صغيرة من صغائر الذنوب أو كبيرها فاذا ماحصلت هذه الهيئة فيه فهو لا ينحرف إطلاقا .

قال رسول الله ﷺ لا يزنى الزانى حين يزني وهومؤمن، وفى حديث هرقل لما سأل أبا سفيان بن حرب عن النبى ﷺ وأحواله فقال فى أصحابه هل يرتد أحد منهم سخطه لدينه قال لا ... .

فى الحال الحاصلة عن الأعمال كما قلناه ...

عصمة : أن يكون محفوظا عن الخطأ بعلم سابق وممنوعا ، ولا يعصي نبي أو يرتكب خطأ أو معصية بأمر الله ...

ولقد أجمع علماء المسلمين على أن الأنبياء ومحمداً ﷺ خاصة قد عصموا وحفظوا من الخطأ سواء كان كبيراً أم صغيراً بعلم سابق .

وملكة الإيمان : ملكة تنتقل إلى الفطرة . وفى حالة الأنبياء تكون من الله أو إلزام من الله على النبي ولا يستطيع أن يرتكب معصية . أما عند المؤالنين فهى أن ملكة الإيمان تصبح غريزة فهى تابع لأعمالهم وأفعالهم فالأولى قبلية والثانية بعدية . « يوسف عليه السلام قد عصم ببرهان من الله هذا البرهان كتبه عليه كتابة سابقة فى عمله القدتم « ... أما نحن فقد يصل إلينا ما يشبه هذه العصمة بعملنا فترسخ الملكة ترسخا جبليا فطريا ...

وفكرة عصمة الأنبياء هذه على خلاف ما يقول اليهود فهم لا يقولون بعصمة الأنبياء ويعتقدون أن الأنبياء ترتكب الموبقات حتى الكبائر مثل الزنا .

وبهذه الملكة : الايمان عند الجهم متفاوت وهذا الأيمان يتفاوت فيه أهل أهل القبلة ليس فى الترديق الحكمى الجازم القلبي « اعتقاد أن لا إله إلا الله » وانما يتناوتون فى هذه الملكة الراسخة ، وهذه الملكة حالة بالعمل وهى الايمان الكامل وما دمنا قد قلنا ايمان كامل فلا بد من أن يكون هناك ايمان ضعيف أو متوسط ... ولقد ورد لنا هذا عند سلف المسلمين من الصحابة واليابعين وتابعى التابعين .

البخارى : هو المحدث الكبير الذى جمع لنا كثيرا من أحاديث النبي ...وفى تراجم البخارى عن السلف والصحابة،فهو قد ترجم عن عبد الله بن عباس الايمان الحقيقى ملكة راسخة فى النفس ... وفيما ترجم لهم البخارى من أقوال

وأحاديث تدل على أن التفاوت يقع فى الايمان من ناحية الملكة. وفى فصول وقول للبخارى عن الايمان قوله أن الايمان قول وعمل أى قول لسانى مصدق لما فى القلب لا يزيد ولا ينقص ... وهنا يجب التمييز بين الايمان والاسلام . بالايمان بالقلب والاسلام باللسان وهنا يقصد بالقول والعمل الاثنين معا .. فهناك ثلاث مراحل .

الاسلام : هو النطق بالشهادتين .

الايمان : هو ما وقع ورسخ فى القلب .

والإحسان : هو عبادة الله كأنك تراه . وهو هنا يميز بين مرحلتين وكان من الأولى به أن يقول : إن الايمان اعتقاد باطنى ولكنه أخذ القول هنا بمعنيين هما الاسلام والإيمان ... واذا قلنا أن الايمان قول فقط فهنا خطأ عند ابن خلدون لأنه هنا يرادف معنى الاسلام . فهو قول لفظى وتبدأ مراحل الدين بهذا الشكل « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » .

العمل : الملكة ... الانصاف : الزيادة أو النقصان فى العمل لا فى القول وأن الصلاة والصيام من الايمان لأنها تزيد وتنقص، فهذا يصلى فى اطمئنان وهذا يصلى بصلاة ظاهرة فالصلاة اذن التى هى ايمان عملى، فيها زيادة ونقصان وكذلك الصيام فهذا يجيده بشروطه وهذا لا يجيده . فكل عمل حتى عملك اليومى ما دام داخل فيه عبادة فسيكون فيه زيادة ونقصان . وأن صيام رمضان والحياء من الايمان .

والايمان القلبى : ملكة حصول الانصاف ترسخ الحالة أو الصفة . أما التصديق الحكمى الجازم القلبى لاتفاوت فيه « لا إله إلا الله محمد رسول الله » ولكن التفاوت فى العمل ونستنتج من ذلك أن التصديق: قول يعى الحالة الأولى وليست الثانية . فاذا نظرنا إلى اوائل الايمان اى التصديق القلبى، كل مؤمن

لا بد أن يؤمن ايمانا قلبيا داخليابالتوحيد والنبوة،وهذههى أوائل الأسماء ... وأئمة المسلمين قالوا لا تفاوت فى الايمان بالتوحيد بل هو بالحالة والصفة والهيئة الراسخة والعمل . فمن اعتبر أن الايمان عمل كان الثاني يتضمن القول،ولكن القول لا يتضمن الثاني ، وليس يقدح ذلك أن حقيقة الايمان لا بد أن توجد فى النفس أى لابد أن تتحد طبيعة التصديق فى جميع المؤمنين والمسلمين فكل مؤمن لا بد أن يصدق كالمؤمن الآخر بحقيقة التوحيد فلا تفاوت هنا . فهنا حقيقة واحدة متحدة فى الجميع.

فالايمان الكامل والمتوسط والضعيف لا بد فيه كله من التصديق، فهـذا أقل ما يطلب من الإنسان وهو التصديق بالتوحيد قلبيا داخليـا ولسانيا فالفرق بين المسلم والكافر هو هذا التصديق الأول المتحد فى الجميع .

الفيصل . الفاصل :

ولا بد منهذا التصديق الأول ولا شيء أقل منه يقبل ولا يجزى عليه وإلا خرج الانسان عن انه مسلما وهو نفسه موجود بمقدار واحـد عند الجميع فلا تفاوت فيه،وانما التفاوت فى الملكة الراسخة .

نص:واعلموا ان الشارع وصف لناهذا الايمان الذىفىالمرتبةالأولىالذى هو تصديق،وعين أمورا مخصوصة كلفنا التصديق بها بقلوبنا واعتقادها وعدم معرفتنا بذلك وتمام لطفه بنا فى الايتاء بذلك،وبيان الطريقين لأن الجنة للنعيم وجهنم للعذاب.

شرح : واعلم ان الدين والله والرسول طلب منا ووصف لنا التصديق الحكمى والقلبى وحدد القواعد الخاصةالتى كلفنا ان نؤمن بهاايمانا قلبيا،وأن نعتنقها انفسا وان ننطق بها باللسان . وهذه العقائد هى أقـل ما يطلب من المؤمنين وهى « القول » .

قال رسول الله ﷺ عن الايمان أن تؤمن بالله ... الخ .

الفن : علم الكلام . .

كيفية حدوثه : السبب فى حدوثه أو ظهوره .

اعلم أن الشارع : هنا مذهب السنة القائل بأن الفاعل هو الله، وأن الأفعال كلها منه وأفردها له وجعلها له فقط وعرفنا أن فى هذا الايمان نجاتنا عند الموت إذا حضر الموت ولم يعرفنا بماهية الخالق المعبود وذاته وهو إذ ذاك متعذر علينا لا يصل إليه إدراكنا الحسى وفوق طورنا ومستوانا، فطلب منا اعتقاد اعتقاد تنزيهه فى الذات أى طلب منا تنزيهه فى ذاته عن مشابهة المخلوقين وطلب منا أن تنزه ذاته عن أن تكون مشابهة للحادث وننزه قدمه عن الحادث وأن ننسب إلى ذاته ما لا ينسب إلى الحادث وأيضا تنسب إليه صفة الفعل التى لا تنسب الى المخلوقين كالعلم والقدرة والحياة والخلق، وإلا لما صح أنه خالق لها...ثم تنزهه فى ذاته فهو لا يشبه مخلوقا من المخلوقات، ثم تنزيهه عن صفات النقص، ونقدسه ونعلو به عن كل صفة ناقصة بمعنى أننا ننسب له أحيانا صفة ولا ننسب إليه عكسها كما يحدث فى صفات الذات حيث أننا لا ننسب إليه صفة مخالفة لصفة الذات التى نسبت اليه « عالم . جاهل » وألا نقول أن له صفة حادثة حدثت ولم تكن له فيكون ناقصا مثل أنه لم يكن عالما ثم علم وإلا لشابه المخلوقين . ثم توحيده بالإيجاد أى الخلق أى أنه أوجد الشىء من لاشىء، وأنه الموجد الوحيد الخالق الوحيد والصانع الوحيد والا لم يتم الخلق، أو يحدث الخلق حيث يكون هناك مقدور بين قادرين وهى فى الخلق لافى الأفعال « إذا وجد مخلوق بين خالقين أو موجد بين موجدين ». وهنا التمانع فقط فى الخلق أما عند المعتزلة فالتمانع فى الأفعال .

والإيجاد من الله يكون واحداً ثم إنه بجانب إيجاده « أى الموجد الوحيد » هو عالم وقادر .. وقادر هنا بمعنى أنه هو الذى يقدر الناس على

الحركات فهو موجود وهو يعلم وهو يقدر فالافعال المقدورة هـــو فاعلها الوحيد ولما كان هو الموجد الوحيد والعالم الوحيد والقادر الوحيـد، وكل فعل انما هو يصدر منه هو فكل فعل يشهد بأن إيجـاده هو الكمال المحض فهو موجد للخلق، وهو موجد للفعل وكل شيء منه والايجاد هنا أوسع من كلمة قادر وعالم هذه الأفعال تشهد بكمال أفعاله شاهد بأنه هو الموجـود وهو العالم وهو القادر وهذه الأفعال منه هو فهى دليل على كمال ايجاده وخلقه وهو الذى يكون أو يخلق الأشياء بعد أن لم تـكن وإلا إذا لم يكن هو الذى خلق الموجودات ـ بعد ان لم تكن أى بعد عدم ـ لم تتخصص أو تتعين « لم يكن أحمد هو أحمد » ... الخ .

ومقدر لكل كائن . ومقدر فى قدرته وعلمه القديم لأفعال كل موجود ومقدر فى القدم، وإلا إذا لم يحدث هذا، إذا لم تكن إرادته قديمة وبها خصص الموجودات، وإذا لم يكن قد قدر لـكل شيء قبل خلقـه لأصبحت الإرادة حادثة وقد قلنا إنها قديمة قدم الذات .

وأنه يعيدنا بعد الموت وتلك هى النشأة الأخرى. وهو هنا يقصد البعث أى يبعثنا بأجسامنا كما هى ما دام قد أوجدنا فله أن يعيدنا حتى يكون إيجاده كاملا (كما خلقناكم أول مرة) وعنايته الالهية مهتمة بنا...

فالله يعيدنا ثانية يوم القيامة وإلا فان أوجدنا على أن نفنى فهو عبث ، أى أنه يعيد نشأتنا الأولى يوم القيامة فاذا أوجدنا لـكي نحـدث وننتهى فهو عبث للبناء السرمدى الدائم بعد الموت .«أتظنون أنما خلقناكم عبثا»

ثم نعتقد من الايمان ببعثه الرسل والأنبياء . وهنا يرد على المعـــتزله الذين يقولون بأن العقل يحسن ويقبح وأن العقل يثاب ويعاقب فهو ينفى كل ذلك...«وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا».

الميعاد : يوم القيامة لأن هناك شقاء وسعادة، لأن هناك جنة ونار، وهو

أننا لا نعرف من الشقي ومن السعيد لا نعلم من وجبت له الجنة، ومن يستحق العقاب وجبت له النار، وأن الله أرسل لنا النبي ليعرفنا طريق السعادة ، وأن الجنة فيها النعيم، والنار فيها الجحيم ، والذى أوجب هذا السمع والنقل .

نص: هذه أمهات العقائد الايمانيـة معللة بأدلتها العقلية... وكان ذلك سببا لانتهاض أهل السنة بالأدلة العقلية على هذه العقائد دفعا فى صـــدور هذه البـدع .

شرح: هذه هى أصول العقائد الايمانية الواردة من الشرع مسببة بحجج عقلية، البراهين العقلية التى عرضها ابن خلدون فى ثنايا الفصل ، وأدلتها كثيرة من القرآن والسنة .

وقد حدث خلاف فى وجهات النظر فى هذه المسائل ، أى فى أصـول هذه المسائل ، أثيرت بسبب الآيات المتشابهة . وأدى هـذا إلى اختلافات الفرق ، كل يستدل من وجهة نظره ، البعض بالأدلة العقليـة والسمعية ، والبعض بالأدلة العقلية ، والبعض بالأدلة السمعية فقط . اما تفصيل الأمر ، ويرى ابن خلدون كأشعرى أن الآى الكثيرة فى القرآن انما هى سلوب وهى تنزيه مطلق عن عدم مشابهته للمخلوقات والحادثات ، وهى ليست فى حاجـة الى تأويل ، بل هى صريحة ، فهو ليس كمثله شىء ، وهو القاهر ، والأول والآخر ، وهو الأحد الصمد ،... فوجب الايمان بها . ولكن وردت فى القرآن آى توهم تشبيه الله بالموجودات . فرأى السلف أنها من كلام الله ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولم يأولوها . بل قالوا: اقرأوها كما جاءت فمن الجائز أن الله اراد بها الابتـلاء، أى اختبارنا بها ، فواجبنا الاذعان والاستسلام ، والايمان بها كما هى . ولكن ظهرت المبتدعة ، وحاولوا تفسير هذه الآيات فالبعض منهم استندوا على ظاهر النص فاعتقدوا ان لله يدا وقدما ووجها، وانتهى بهم الأمر الى التجسيم الصريح . وابن خلدون ــ على عادة مؤرخى العقائد الاسلامية يخلط بين التشبيه والتجسيم . إن من قال بأن لله يدا وجنبا

وعينا وقدما ـ هؤلاء مشبهة. اما التجسيم فهو شيء آخر: إنه القول بأن الله جسم ، ويستندون فى هذا الى تقسيم الوجود الى جسم وفعل . وينبغى ان نقرر أن كل مشبه مجسم، ولكن ليس كل مجسم مشبها. على اية حال يرى ابن خلدون ان هؤلاء المشبهة وقعوا فى التجسيم الصريح وخالفوا آيات التنزيه المطلق وهى أكثر عددا واوضح واظهر . مفهوم ويرى ابن خلدون ان ما نتعقله من مفهوم الجسم انه غير كامل وناقص، ومفتقر الى غيره، فمن الخطأ البالغ إذن ان نعتبر ان الله جسما بل ان تغلب آيات السلوب ، التى تنزه الله عن مشابهة الأجسام . وهى فقط التى تنزه الله باطلاق ؛ تنزهه من حيث هو واحد .

ويهاجم ابن خلدون من يقولون « جسم لا كالأجسام إنه جمع بين نقيضين بين جسم ولا جسم ، وخروج على بديهية من بديهيات العقل » ان كان بالمعقوليه واحدة فى الجسم »، إذا كان الله جسما ، فهو عقلا كالأجسام وله صفاتها . أما ان قلنا إنه جسم وليس بجسم ونفوا ان له صفات الأجسام وبهذا نفوا بديهة العقل ، فهم إذن متفقون فى التنزيه مع اصل السنة ، وكان خطأهم الاكبر هو خطأ لغوى او لفظى ان اطلقوا كلمة الجسم على الله ، والاذن لا نستسيغ اطلاقه على الله سبحانه وتعالى ، وهو يقصد ـ فيما اعتقد متأخرى الكرامية .

وفريق ثالث شبهوا الله فى صفاته ، فصفاته هى وصفات المخلوقين سواء فأثبتوا له الجهة ، اى تحيزه فى جهة فوق والاستواء ، اى القيام على العرش والنزول ، اى نزوله كل ليلة إلى السماء الدنيا ، والصوت ، اى ان له صوتا هاديا يسمعه المخلوقات كموسى مثلا ، والحروف أى ان لكلماته حروفا وقد انتهى القائلون بكل هذا الى التجسيم اى تجسيم الله فى صفاته وهم يشبهون من شبهوه فى ذاته ويعترض عليهم بما اعترض على الأولين .

والعقيدة الناجية هى عقيدة السلف ومذاهبهم ثم يتكلم ابن خلدون عن

قيام المعتزلة ، رد فعل لقيام المشابهة وأنهم غـلوا فى تعميم التنزيه فى آيات السلوب ، فنفوا صفات المعانى القديمة ، ولم يستطيعوا أن يتبينوا أن الصفات ليست عين الذات ولا غيرها وبهذا يتفادى الانسان تعدد القدماء ثم إن هؤلاء المعتزلة نفوا السمع والأعراض، ذاكرين بأن السمع والبصر من عوارض الأجسام ولم يفهموا أننا حين نطلق السميع والبصير على الله لا نشترط البينـة ، أى ليست بينة السمع والبصر عند الله هى بينته عندنا ، فنحن نسمع ونبصر بآلات معينة وبنظام معين ، والله يسمع ويبصر بسمعه القديم وبصره القديم الذى يسمو على سمعنا وبصرنا ولا يشابهه ، فلا يسمع، وهو لا يبصر بآلة ... الخ. وإنما هو فيما يخصه .

وقضوا بنفى الكلام : قالوا عن الكلام ما قالوه عن السمع والبصر ، لأن الكلام أيضا من عوارض الأجسام ، وقاسوه على المسموع والمبصر . ولم يعقلوا صفة الكلام : الكلام النفسى وهو غير الكلام الملفوظ ، والكلام النفسى هو القائم بالذات ، وهو الكلام القديم عند أهل السنة والجماعة . إن أهل السنة والجماعة يجمعون على أن القرآن قديم ، وأتى إلينا ونزل قديما على محمد ﷺ ولكن عندما نقرأه ونتلوه فى المصاحف ، وعندما نتلفظ به ، هل قراءتنا وتلاوتنا وتلفظنا به ، وكتابتنا له بالمداد قديمة أم حادثة ، ذهب الحنابلة وبخاصة من السلف المتأخرين ، إلى أن كل هذا قديم ، القراءة والتلاوة والتلفظ والكتابة والمداد - ولكن الخلف من أهل السنة يقولون : إن كل هذا حادث . أما المعتزلة فيقولون إن القرآن حادث ، أحدثه الله وقت نزوله على الرسول صلوات الله عليه ، ثم اعتنق آراءهم بعض الخلفاء العباسيين وخالفهم أئمة السلف وقاومهم فاستحل الخلفاء أسرهم وسجنهم وقتلهم . وقد سميت هذه الايام بمحنة خلق القران . وقد وقف فيها الامام أحمد بن حنبل وقفته المشهورة معلنا باصرار وتحد أمام الخليفة : أن القرآن غير مخلوق .

نـص : وقد قام بذلك الشيخ أبو الحسن الاشعرى إمـام المتكلمين

فتوسط بين الطرق ونفى التشبيه وأثبت الصفات المعنوية وقصر التنزيه على ما قصره السلف . . . . وأخذ عنهم القاضى أبو بكر الباقلاني فتصدر للامامة فى طريقهم وهذبها ووضع المقدمات العقلية وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء وأن العرض لا يقوم بالعرض ونه لا يبقى زمانين وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم .

وقام الامام أبو الحسن الاشعرى بالتوسط بين المشبهة والمعتزلة . فنفى التشبيه وكان أهل السنة والجماعة ـ أو أهل الحديث ـ يوصمون به وأثبت الصفات المعنوية الاربع وهى العلم والقدرة والارادة والحياة ،وقصر التنزيه على الذات ، ى أنه ينزه حيث يوحد التنزيه ويعم حيث يوجدالتعميم، فهو يخصص التنزيه للذات ، ولكنه يثبت الصفات ، فأثبت الصفات الاربع كما قلنا لله ، وزيادة على ذلك أثبت له صفات السمع والبصر ، والكلامالنفسى بأدلة عقلية ونقلية . ثم رد على المعتزلة . وكان هو معتزليا من قبل وخبيرا بارائهم ـ فنقض فكرة الصلاح والاصلح والتحسين والتقبيح العقليين . ثم فسر لنا معاني البعثة ، وأحوال الجنة والنار والثواب والعقاب . ثم أضاف إلى هذا كله الكلام فى الامامة . ذلك أن الامامية من الشيعة اعتبروهاحينئذ من عقائد الايمان أى أن الامامية كانت مسألة عملية فقهية ، ولكن يبدو انه فى عهد ابى الحسن الاشعرى ظهرت فكرة الامامية منهجيا ـ فى كتب الامامية المسألة من مسائل العقيده ، وبحثها الشيعة فى كتب العقائد ، وأنه يجب على النبى أن يعينها وانه واجبالنص عليها، وأنها خرجت عمن عهدت اليه ، فانبرى لهم الاشعرى يناقشهاأيضا نقاشا جدليا . وهـكذا صيغ علم الكلام صياغته النهائية .

الكلام النفسى : الكلام القائم بالنفس غير الملفوظ .

القاضى أبو بكر الباقلانى : هو إمام أهل السنة العظيم ، ومن كبار متكلمى الأشاعرة، وقد سمى بامام متكلمى أهل الحق ، بل إن ابن تيمية

عدو الأشاعرة اللدود يصفه بأنه «أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الاشعرى ، ليس فيهم مثله قبله ولا بعده » وقد لقب أيضا بشيخ السنة ولسان الامة وإمام وقته وأوحد زمانه وقد توفى عام ٤٠٣ هـ .

أما مذهبه : فانظر المقدمة الرائعة التى كتبها المرحوم العلامة : محمود الخضيرى والاستاذ الدكتور محمد عبد الهادى ابو ريده لمقدمة « التمهيد فى الرد على المعطله والرافضة والخوارج والمعتزلة» للامام ابي بكر محمد بن الطيب الباقلاني (دار الفكر العربي ١٩٤٧ م) انظر ص ١٧ — ١٨ . ثم انظر أيضا نص الباقلانى » باب الكلام فى اقسام المعلومات ص : ٤١،٤» وباب الكلام فى الاعراض ص ٤٢ وباب الكلام فى إثبات الأعراض ص٤٢،٤٣،٤٤ .

الفصل الخامس

الفرق الإسلامية

أقدم فى هذا الفصل نصا هاما فى الفرق الكلامية الاسلامية ، يكاد يكون ثبتا لأغلب الفرق الكلاميـــة التى ظهرت فى العالم الاسلامى،وقد كتب هـذا النص إمام السنة العظيم : فخر الدين الرازى . صـاحب التصانيف العظيمة المنتشرة حتى يومنا هذا فى العالم الإسلامى . وقد توفى الرازى فى ذى الحجة سنة ست وستمائة . وقد سبق نشر هذه الرسالة عام ١٩٣٨ .

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم. هذا كتاب اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للامام العالم فريد دهره ووحيد عصره الإمام فخر الـــدين الرازى رضى الله عنه ، وهو مرتب على عشرة أبواب :

الباب الأول

فى شرح فرق المعتزلة

وفيه ثلاثة فصول :

الفصل الأول

فى بيان ما يشترك فيه سائر فرق المعتزلة

اعلم أن المعتزلة كلهم متفقون على نفى صفات الله تعالى من العلم والقدرة. وعلى أن القرآن محدث ومخلوق،وأن الله تعالى ليس خالقاً لأفعال العبد .

الفصل الثاني

في أنهم لم سموا معتزلة ؟

كان واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد من تلامذة الحسن البصري ، ولما أحدثا مذهبا وهو أن الفاسق ليس بمؤمن ولا كافر اعتزلا حلقة الحسن البصري وجلسا ناحية في المسجد فقال الناس : انهما اعتزلا حلقة الحسن البصري فسموا معتزلة . لذلك قال القاضي عبد الجبار وهو رئيس المعتزلة : كلما ورد في القرآن من لفظ الاعتزال فان المراد منه الاعتزال عن الباطل فعلم أن اسم الاعتزال مدح وهذا فاسد لقوله تعالى: «فان لم تؤمنوا لي فاعتزلون» فان المراد من هذا الاعتزال هو الكفر.

الفصل الثالث

في فرقـــة المعتزلة

اعلم أنهم سبعة عشر فرقة :

الفرقة الأولى : الغيلانية .

أتباع غيلان الدمشقي. وهؤلاء يجمعون بين الاعتزال والارجاء وغيلان هذا هو الذي قتله هشام بن عبد الملك سابع خلفاء بني مروان.

الفرقة الثانية : الواصلية .

أتباع واصل بن عطاء الغزال، وهو أول من قال: إن الفاسق ليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق ولا مشرك. ومن مذهبهم أن عليا وطلحة رضي الله عنهما لو شهدا في شيء واحد فشهادتهما غير مقبولة . وان شهد فيه كل واحد منهما مع شخص آخر فشهادته مقبولة .

الفرقة الثالثة . العمرية

أتباع عمرو بن عبيد . ومن قولهم إن شهادة طلحة والزبير غير مقبولة بوجه ما .

الفرقة الرابعة : الهذيلية

أتباع أبي الهذيل . ومن مذهبهم أن خالقية الله تعالى قد انتهت إلي حد لايقدر أن يخلق شيئا آخر .

الفرقة الخامسة : النظامية

أتباع ابراهيم بن سيار النظام . ومذهبهم أن العبد قادر على أشياء لايقدر الله تعالى على خلقها . والإجماع وخبر الواحد والقياس ليس بحجة عند هؤلاء ولا يذكرون الصحابة ولا عليا رضى الله عنه بسوء .

الفرقة السادسة : الثمامية

أتباع ثمامة بن أشرس . وكان فى زمن المأمون ـ ومن مذهبهم أن الفعل يصح من غير الفاعل .

الفرقة السابعة : البشرية

أتباع بشر المعتمر وعندهم أن اللطف غير واجب على الله تعالى .

الفرقة الثامنة : المعمرية

أتباع معمر بن عباد السلمى . وهم يثبتون النفس الناطقة كما هو مذهب الفلاسفة . ويثبتون فى الجسم معاني غير متناهية .

الفرقة التاسعة: المزدارية

أتباع أبي موسى بن عيسى بن مسيح المزدار . وهو تلميذ بشر وأستاذ جعفر بن الحرث، وجعفر بن المبشر .

الفرقة العاشرة : الهشامية

أتباع هشام بن عمرو القوطى . وقد كان يمنع من قول: حسبنا الله

ونعم الوكيل . لانه لايجوز إطلاق اسم الوكيل على الله تعالى .

الفرقة الحادية عشر : الجاحظية

أتباع عمرو بن بحر الجاحظ . ومن قولهم إن المعارف ضرورية.

الفرقة الثانية عشرة : الكعبية

أتبـاع أبي قاسم الكعبي وهم يقولون أن الله تعالى ليس سميعا ولا بصيرا ولا مريدا .

الفرقة الثالثة عشر : الجبائية

أتباع أبي على محمد بن عبد الوهاب الجبائي . ومن مذهبهم أنه يجوز ان يكون العرض الواحد فى حالة واحدة موجودا ومعدوماً معا . وألزموا هذا فى كتاب الله تعالى .

الفرقة الرابعة عشر : البهشمية

أتباع أبي بهشم عبد السلام بن أبي على الجبائي . وهم يثبتون الحال . ويجوزون أن يعاقب الله تعالى العبد من غير أن يصدر عنه ذنب .

الفرقة الخامسة عشر : الأحشدية

أتباع احشد بن أبي بكر تلميذ محمد بن عمر الصيمرى. وهم يكفرون أبا هاشم وأتباعه.

الفرقة السادسة عشر : الخياطية

أتباع أبي الحسن عبد الرحيم الخياط . وهو أستاذ أبي القاسم الكعبي . وهم يقولون إن الجسم فى العـدم جسم حتى أنهم الزموه أن يكون راكبـا فرسا معدوما . فالتزام ذلك وجوزوه

الفرقة السابعة عشر : الحسينية

أتباع أبى الحسين على بن محمد البصرى. وهو تلميذ القاضى عبد الجبار ابن احمد ، ثم خالفه ونفى الحال والمعدوم والمعانى وجوز كرامات الأولياء ونفى المريدية ، وتوقف فى السمع والبصر . ولم يبق فى زماننا من سائر فرق المعتزلة إلاهاتان الفرقتان أصحاب أبى هاشم، وأصحاب أبى الحسين البصرى.

الباب الثـاني

فى شرح فرق الخوارج

سائر فرقهم متفقون على أن العبد يصير كافرا بالذنب، وهم يكفرون عثمان وعليا رضى الله عنهما وطلحة والزبير وعائشة. ويعظمون أبا بكر وعمر رضى الله عنهما.

الفرقة الأولى : المحكمية

وهم الذين قالوا لعلى رضى الله عنه لما حكم الحكمين إن كنت تعلم أنك الامام حقا فلم رضيت بحكميهما. وإن لم تعلم انك الامام حقا فلم أمرتنا بالمحاربة. ثم انفصلوا عنه بهذا السبب . وكفروا عليا ومعاوية رضى الله عنه .

الفرقة الثانية: الأزارقة

أتباع أبي نافع راشـــد بن الأزرق . ومن مذهبهم أن قتل من خالفهم جائز .

الفرقة الثالثة : النجدات

أتباع نجدة بن عامر النخعى . وهم يرون أن قتل من خالفهم واجب . وأكثر الخوارج بسجستان على مقالته.

الفرقة الرابعة : البيهسية

أتباع أبي بيهس. ومذهبهم أن من لايعرف الله تعالى وأسماءه وتفاصيل الشريعة فهو كافر .

الفرقة الخامسة : العجاردة

أتباع عبد الكريم بن عجرد . وعندهم أن ســورة يوسف ليست من القران لأنها فى شرح العشق والعاشق والمعشوق ، ومثل هذا لا يجوز أن يكون كلام الله تعالى .

الفرقة السادسة : الصلتية :

أتباع عثمان بن أبى الصلت . وعندهم أن من دخل فى مذهبهم فهو مسلم .

وإنما يحكمون باسلام الاطفال من حين بلوغهم .

الفرقة السابعة : الميمونية .

وهـــو ميمون بن عمران . وهم يجوزون نكاح بناتهم ولا يرون أن الشر من الله تعالى .

الفرقة الثامنة : الحمزية

أتباع حمزة بن أدرك . وهم يقطعون بأن أطفال الكفار فى النار .

الفرقة التاسعة : الخلفية

اتباع خلف . وهم لا يرون أن الخير والشر من الله تعالى .

الفرقة العاشرة : الاطرافية

وهم يقولون إن من لم يعلم أحـــكام الشريعة من أصحاب أطراف العالم فهو معذور .

الفرقة الحادية عشرة : الشعيبية

أصحاب شعيب بن محمد . وهم يقولون إن العبد مكتسب ، ولا يقولون إنه موجد . غير أنهم يوافقون بقية الخوارج فيما عدا هذا من البدع .

الفرقة الثانية عشرة : الحازومية

أصحاب حازم . وهم يقولون بالموافاة .

الفرقة الثالثة عشرة : الثعلبية

وهو ثعلب بن عامر وهم على ولاية الاطفال إلا أن ظهر منهم باطل فى وقت التكليف .

الفرقة الرابعة عشرة : الأخنسية

أصحاب أخنس بن قيس . وهم يتبرؤن من كل من لا يوافقهم ويسكن فى بلاد مخالفهم .

الفرقة لخامسة عشرة : المعبـــدية

أصحاب معبد . وهم لا يجوزون نكاح كل امرأة تخالف الدين .

الفرقة السادسة عشرة : الرشيدية

يوجبون العشر فى المعشرات سواء كان السقى من السماء أو من الدالية .

الفرقة السابعة عشرة : المكرمية

أصحاب مكرم - وهم يقولون إن تارك الصلاة كافر لا لأنه ترك الصلاة بل لانه جاهل بالله .

الفرقة الثامنة عشرة : المعلومية والمجهولية

أما المعلومية فيقولون من لا يعرف الله تعالى بسائر اسمائه فهو كافر. واما المجهولية فيقولون إن معرفة جميع الاسماء ليست بواجبة .

الفرقة التاسعة عشرة : الاباضية

أتباع عبد الله بن اباض . ظهر فى زمن مروان بن محمد آخر ملوك بنى أمية . وقتل عاقبة الأمر .

العشرون : الأصفرية

أتباع زياد بن الاصفر . يجوزون التقية فى القول دون العمل .

الفرقة الحادية والعشرون : الحفصية

هم أتباع أبى جعفر بن ابى المقدام : يقولون إن بين الايمان والشرك خصلة أخرى . وهى معرفة الله تعالى .

الباب الثالث

الروافض

إنما سموا بالروافض لأن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب خرج على هشام بن عبد الملك ، فطعن عسكره فى أبي بكر فمنعهم من ذلك فرفضوه ، ولم يبق معه إلا مائتا فارس . فقال لهم - أي زيد بن علي -

رفضتموني . قالوا : نعم . فبقى عليهم هذا الاسم وهم أربع طوائف : الزيدية، الإمامية ، الكيسانية ، الغالية.

أما الزيدية : هم المنسوبون إلى زيد بن علي زين العابدين .

فثلاث طوائف :

الأولى ـ الجارودية : أتباع أبي الجارود : وهم يطعنون في أبي بكر وعمر

الثانية : السليمانية : أتباع سليمان بن جرير ـ وهم يعظمون أبا بكر وعمر ويكفرون عثمان .

الثالثة : الصالحية : أتباع الحسين بن صالح : وهم يعظمون أبابكر وعمر ويتوقفون في حق عثمان .

وأما الإمامية ـ فهم فرق .

الأولى • يقولون إن عبد الرحمن بن ملجم لم يقتل عليا بل المقتول جنى ترآى له في صورة علي . وصعد علي إلى السماء ، وسينزل وسيجيء أبا بكر وعمر وينتقم منهما . ويزعمون أن الرعد صوت علي رضى الله عنه والبرق صوته : وهم إذا سمعوا صوت الرعد ، يقولون . عليك السلام . يا أمير المؤمنين .

الثانية . الباقرية . وهم يقولون إن الإمامة لما بلغت إلى محمد بن علي الباقر ختمت عليه ، وهو لم يمت ولايموت ولكنه غائب .

الثالثة . الناموسية · وهم يقولون إن جعفرا لم يمت ، لكنه غائب وهو الإمام .

الرابعة . العمادية : وهم يقولون إن الإمام بعد جعفر الصادق ولده موسى

الخامسة . الشمطية : وهم يقولون إن الإمام بعد جعفر الصادق اسماعيل بن محمد بن جعفر .

السادسة : الإسماعيلية :

وهم يقولون إن الإمام بعد جعفر الصادق إسماعيل بن جعفر . ولكن لما مات إسماعيل فى حال حياة أخيه ، عادت الإمامة إلى أخيه .

السابعة : المباركية :

وهم يقولون إن اسماعيل لما مات انتهت الإمامة إلى ولده محمد بن اسماعيل دون أخيه .

الثامنة : الممطورية :

وهم قوم يقولون إن موسى بن جعفر لم يمت ، بل هو غائب ، وإنما سموا بهذا ، لأنهم لما أظهروا هذه المقالة ، قال لهم قوم : والله ما أنتم إلا كلاب ممطورة يعنى أنهم كالكلاب المتبلة من غاية ركاكة هذه المقالة.

التاسعة : القطعية :

وهم يقطعون بدعوة موسى بن جعفر .

العاشرة :

وهم الذين وقفوا على على بن موسى الرضا لما مات . ولم ينقلوا الإمامة إلى ولده.

الحادية عشرة : العسكرية :

وهم قوم يعترفون بامامة الحسن العسكرى .

والثانية عشرة : الجعفرية .

يقولون إن الإمامة انتقلت من الحسن العسكرى إلى أخيه جعفر .

الثالثة عشرة : أصحاب الانتظار .

وهم الذين يقولون إن الإمام بعد الحسن العسكرى ولده محمد بن الحسن العسكرى وهو غائب وسيحضر . وهو المذهب الذى عليه إمامية زماننا هذا ، فانهم يقولون اللم صل على محمدالمصطفى وعلى المرتضى ، وفاطمة الزهرا ، وخديجة الكبرى ، والحسن الزكى ، والحسين الشهيد بكربلا ، وزين العابدين ، ومحمد بن على الباقر ، وجعفر بن محمدالصادق . وموسى بن جعفر الكاظم ، وعلى بن موسى الرضا ، ومحمد بن على التقى ، وعلى بن محمد التقى ، والحسن بن على ، ومحمد بن الحسن العسكرى الإمام المنتظر والإمامية يزعمون أن المعصومين منهم أربعة عشر ، وأن الأئمة أثنا عشر . وهم يكفرون الصحابة رض ويقولون إن الخلق قد كفروا بعدالنبى ﷺ إلا عليا وفاطمة والحسن والحسين والزبير وعمارا وسلمان وأبا ذر ومقداداً وبلالاً وصهيبا . وهذا الذى ذكرناه فى الإمامية قطرة فى بحر لأن بعض الروافض قد صنف كتاباً وذكر فيه ثلاث وسبعين فرقة من الإمامية.

أما الغلاة منهم فهم فرق كثيرة :

الفرقة الأولى : السبابية

أتباع عبد الله بن سبا . وكان يزعم أن عليا هو الله تعالى. وقد أحرق على رضى الله عنه منهم جماعة . وقال : إنى إذا رأيت أمرا منكرا أججت نارا — ودعوت قنبدا —

الثانية : البنانية

أصحاب بنان بن إسمعيل الهندى ويزعمون أن الله تعالى حل فى على رضى الله عنه وأولاده . وأن أعضاء الله تعالى تعدم كلها ما خلا وجهه لقوله تعالى (كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) .

الثالثة : الخطابية

وهم يزعمون أن الله تعالى حل فى على ثم فى الحسن ثم فى الحسين ثم فى

زين العابدين ثم فى الباقر ثم فى الصادق ، وتوجه هؤلاء إلى مكه فى زمن جعفر الصادق ، وكانوا يعبدونه فلما سمع الصادق بذلك – تبرأ منه – فأبلغ ذلك أبا الخطاب وهو رئيسهم . فزعم أن الله تعالى قد انفصل عن جعفر – وحل فيه – وأنه أكمل من الله تعالى ، ثم إنه قتل . .

الرابعة : المغيرية

أتباع مغيرة بن سعيد العجلى . إدعى الإلهية ، ثم أحرقوا بالنفط والنار .

الخامسة : المنصورية

أتباع أبى منصور العجلى ، وكانوا على مقالة المغيرية وزادوا عليهم بأن أباحوا الزنا واللواطة ، ثم إنهم قتلوا .

السادسة : الجناحية

أتباع عبد الله بن معاوية بن جعفر بن أبى طالب الجناحين . كانوا يزعمون أن المعرفة إذا حصلت ، لم يبق شىء من الطاعات واجبة .

السابعة : المفوضية

وهم قوم يزعمون أن البارى تعالى خلق روح على وأرواح أولاده وفوض العالم اليهم فخلقوا هم الأرضين والسموات . قالوا ومن ههنا قلنا فى الركوع سبحان ربي العظيم . وفى السجود سبحان ربى الأعلى ، لأن الإله هو علي وأولاده . وأما الإله الأعظم فهو الذى فوض اليهم العالم .

الثامنة : الغرابية

– وقالوا على بمحمد أشبه من الغراب بالغراب – وقالوا إن الله تعالى أرسل جبريل إلى على . فغلط وأدى الرسالة إلى محمد لتأكد المشابهة بين على ومحمد صلى الله عليه وسلم .

التاسعة

وهم يزعمون أن جبريل أزاغ الرسالة عن على إلى محمد عمدا وقصدا ، لا غلطا وسهوا ، وهؤلاء يسيئون القول فى جبريل .

العاشرة :

وهم يزعمون أن جبريل عليه السلام أزاغ الرسالة إلى على لكن محمداً كان أكبر سنا من على فاستعان على به ، ثم إن محمدا استقل بالأمر ودعى الخلق إلى نفسه، وهؤلاء يسيئون القول فى النبى ﷺ.

الحادى عشرة : الكاملية

أتباع أبي كامل . وهم يزعمون أن الصحابة كلهم كفروا لما فوضوا الخلافة إلى أبى بكر . وكفر على أيضا حيث لم يحارب أبا بكر .

الثانية عشرة : النصيرية

وهم يزعمون أن الله تعالى كان يحل فى على فى بعض الأوقات وفى اليوم الذى قلع على باب خيبر كان الله تعالى قد حل فيه .

الثانية عشرة: الإسحاقية

وهم على هذه المقالة . وهذه الطائفة باقية فى حلب وفى نواحى الشام إلى يومنا هذا .

الرابعة عشرة: الأزلية

وهم يزعمون أن على قديم أزلى وكذلك عمر بن الخطاب أيضا قديم أزلى . إلا أن عليا كان خيرا محضا وعمر كان شرا محضا وكان يؤذى عليا دائما ، وكأنهم إقتبسوا هذه المقالة من المجوس .

الخامسة عشرة : الكيالية

أتباع أحمد الكيال الملحد وقد كان ضالا مضلا وقد صنف كتبا فى الضلالة والترهات.

الكيسانية

وهم الذين يقولون إن الإمامة كانت حقا لمحمد بن الحنفية ، وهؤلاء الطائفة يفترقون فرقا .

الأولى : الكربية

أتباع أبى كرب الضرير ، وهم يزعمون أن الإمام من بعد على هو محمد ابن الحنفية ، وهو حى لم يمت ومأواه رضوى. وعن يمينه أسد وعن يساره نمر . وكان السيد الحميرى الشاعر وكثير الشاعر على هذا الرأى .

الثانية . المختارية

أتباع المختار بن أبي‌عبيد الثقفى . وهم يقولون إن الإمام بعد الحسين هو محمد بن الحنفية. ثم زعم المختار أنه نائب محمد ودعا الخلق إلى الضلالة. وأراد محمد أن يقصد نحوه ويمنعه عن ذلك ، فلما علم المختار إنه يريد قصده صعد المنبر وقال : ياقوم قد ذكر أن إمامكم قد قصد نحوكم . ومن إمارات الإمام أن لا يؤثر فيه السيف ، فاذا أتى فجربوا هذا . فلما بلغ ذلك محمدا وأنه قد قصد بذلك قتله هرب .

الثالثة : الهاشمية

وهم يزعمون أن الإمام بعد محمد هو أبو هاشم عبد الله بن محمد . وهم يقولون إنه قد مات وأوصى بالخلافة إلى محمد بن على بن عبد الله بن العباس. ولما بلغ هؤلاء القوم إلى خرسان ، ودعوا الخلق إلى هذه المقالة كان أبو مسلم

صاحب الدعوة حاضرا . فقبل تلك الدعوة . ولا جرم أنه لما استفحل أمره دعا الخلق إلى بنى العباس ، وانتزع الخلافة من بنى أمية وجعلها فيهم .

الرابعة : الروندية

أتباع أبى هريرة الروندى . وهم يزعمون أن الإمامة كانت أولا حقا للعباس .

وفرق الكيسانية كثيرة . وفى هذا القدر الذى ذكرناه كفاية .

* * *

أعلم أن اليهود أكثرهم مشبهة . وكان بدو ظهور التشبيه فى الإسلام من الروافض مثل بنان بن سمعان الذى كان يثبت لله تعالى الأعضاء والجوارح وهشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقى ويونس بن عبد الرحمن القمى وأبو جعفر الأحول الذى كان يرعى شيطان الطاق . وهؤلاء رؤساء علماء الروافض ، ثم تهافت فى ذلك المحدثون ممن لم يكن لهم نصيب من علم المعقولات ونحن نذكر فرقهم على الترتيب .

الحكمية :

وهم أصحاب هشام بن الحكم . وكان يزعم أن الله تعالى جسم ، وغير مذهبه فى سنة واحدة عدة تغيرات فزعم أن الله تعالى كالسبيكة الصافية ، وزعم مرة أخرى أنه كالشمع الذى من أى جانب نظرت اليه كان ذلك الجانب وجهه . واستقر رأيه عاقبة الأمر على أنه سبعة أشياء ، لأن هذا المقدار أقرب إلى الإعتدال من سائر المقادير .

الثانية : الجواليقية :

أتباع هشام بن سالم الجواليقى الرافض . وهم يزعمون أنه تعالى ليس

بجسم لكن صورته صورة الآدمى ، وهو مركب من اليد والرجل والعين ، لأن أعضاؤه ليست من لحم ولادم .

الثالثة : اليونسية .

أتباع يونس عبد الرحمن القمى،وهم يزعمون أن النصف الأعلى من الله مجوف . وأن النصف الأدنى منه مصمت .

الرابعة : الشيطانية

أتباع شيطان الطاق وهم يزعمون أن البارى تعالى مستقر على عرش والملائكة يحملون العرش . وهم وإن كانوا ضعفاء بالنسبة إلى الله تعالى . لكن الضعيف قد يحمل القوى كرجل الديك التى تحمل مع دقتها جثة الديك.

الخامسة : الجوارية

أصحاب داود الجوارى . وهو يثبت الأعضاء والحركة والسكون والسعى لله تعالى . وكان يقول سلوني عن شرح سائرأعضائه تعالى ماعدا شرح فرجه ولحيته .

فصل

أعلم أن جماعة من المعتزلة ينسبون التشبيه إلى الامام أحمد بن حنبل واسحق بن راهوية ويحيي بن معين . وهذا خطأ . فانهم منزهون فى إعتقادهم عن التشبيه والتعطيل . لكنهم كانوا لايتكلمون فى المتشابهات بل كانوا يقولون آمنا وصدقنا مع أنهم كانوا يجزمون بأن الله تعالى لاشبيه له وليس كمثله شيء . ومعلوم أن هذا الإعتقاد بعيدا جدا عن الشبيه .

الباب الخامس

فى فرق الكرامية

وهم أتباع أبى عبد الله محمد بن كرام وكان من زهاد سجستان واغتر جماعة بزهده ثم أخرج هو وأصحابه من سجستان فساروا حتى انتهوا إلى غرجه . فدعوا أهلها إلى إعتقادهم فقبلوا قولهم : وبقى ذلك المذهب فى تلك الناحية . وهم فرق كثيرة على هذا التفصيل .

الطرايقة . الإسحاقية . الحماقية . العابدية . اليونانية . السورمية الهصمية . وأقربهم الهيصمية.

وفى الجملة فهم كلهم يعتقدون أن الله تعالى جسم وجوهر ومحل للحوادث ويثبتون له جهة ومكانا .

إلا أن العابدية يزعمون أن البعد بينه وبين العرش متناه والهيصمية يقولون إن ذلك البعد غير متناه . ولهم فى الفروع أقوال عجيبة . ومدار أمرهم على المخرقة والتزوير وإظهار التزهد . ولأبى عبد الله بن كرام تصانيف كثيرة إلا أن كلامه فى غاية الركة والسقوط .

الباب السادس

فى فرق الجبرية

وهم يزعمون أن العبد ليس قادرا على فعله . والمعتزلة يسمون أصحاب هذا الرأى الجبرية والمجبرة . وهذا خطأ لأنا لانقول إن العبد ليس بقادر بل نقول إنه ليس خالقا .

الفرقة الأولى من الجبرية : الجهمية :

أصحاب جهم بن صفوان وكان رجلا من ترمد . وكان من قوله إن

العبد ليس قادرا البتة. وكان يقول إن الله تعالى محدث . ولم يطلق على الله تعالى اسم الموجود والشيء .

الثانية : النجارية

أتباع حسين بن محمد النجار ، وهم يوافقون المعتزلة فى مسائل الصفات والقرآن والرؤية . ويوافقون الجبرية فى خلق الأعمال والاستطاعة ، وهؤلاء فرق كثيرة :

البرغوسية ، والزعفرانية ، والمستدركية ، والحفصية .

الثالثة : الضرارية

أتباع ضرار بن عمرو الكوفى . وكان فى بدء أمره تلميذا لواصل بن عطاء ثم خالفه فى خلق الأعمال وإنكار عذاب القبر ثم زعم بأن الامامة بغير القرشيين أولى منها بالقرش.

الرابعة : البكرية

أتباع بكر ابن أخت عبد الواحد . وهم يزعمون أن الأطفال لا يحسون بالالم . وهذا الكلام على خلاف ما عرف بضرورة العقل .

الباب السابع

فى المرجئة

الأولى :

أتباع يونس بن عون . وهم يقولون إن الايمان لايقبل الزيادة والنقصان

الثانية : الغسانية

أتباع غسان الجرمى . وهم يقولون إن الايمان غير قابل للزيادة والنقصان

وكل قسم من الايمان فهو إيمان .

الثالثة : اليومية

وهم يزعمون أنه لا يضر مع الإيمان معصية ما وأن الله تعالى لا يعذب الفاسقين من هذه الأمة .

الرابعة : الثوبانية

أتباع ثوبان وهم يزعمون أن العصاة من المسلمين يلحقهم على الصراط شيء من حرارة جهنم لكنهم لا يدخلون جهنم أصلا .

الخامسة : الخالدية

أتباع خالد . وهم يقولون إن الله تعالى يدخل العصاة نار جهنم لكنه لا يتركهم فيها بل يخرجهم ويدخلهم الجنة .

* * *

وأما مذهب أهل السنة والجماعة فى هذا الباب فهو أنا نقطع بأن الله تعالى سيعفو عن بعض الفساق لكنا لا نقطع على شخص معين من الفساق بأن الله لابد وأن يعفو عنه ونعلم أنه لا يعاقب أحدا من الفساق دائما .

الباب الثامن

فى أحوال الصوفية

أعلم أن أكثر من قص فرق الأمة لم يذكر الصوفية وذلك خطأ لأن حاصل قول الصوفية ولأن الطريق إلى معرفة الله تعالى هو التصفية والتجرد من العلائق البدنية . وهذا طريق حسن وهم فرق :

الأولى : أصحاب العادات

وهم قوم منتهى أمرهم وغايته تزيين الظاهر كلبس الخـــــرقة وتسوية السجادة .

الثانية . أصحاب العبادات

وهم قوم يشتغلون بالزهد والعبادة مع ترك سائر الأشغال .

الثالثة : أصحاب الحقيقة

وهم قوم إذا فـرغوا من أداء الفرائض لم يشتغلوا بنوافل العبـادات بل بالفكر وتجريد النفس عن العلائق الجسمانية . وهم يجتهدون أن لا يخلوسرهم وبالهم عن ذكر الله تعالى . وهؤلاء خير فرق الآدميين .

الرابعة : النورية

هم طائفة يقولون إن الحجاب حجابان نورى ونارى . أما النورى فالاشتغال باكتساب الصفات المحمودة كالتوكل والشوق والتسليم والمراقبة والأنس والوحدة والحالة .

أما النارى فالإشتغال بالشهوة والغضب والحرص والأمل . لأن هـذه الصفات صفات نارية كما أن إبليس لما كان ناريا ، فلا جرم وقع فى الجسد.

خامسا : الحلولية

وهم طائفة من هؤلاء القوم الذين ذكرناهم . يرون فى أنفسهم أحوالا عجيبة وليس لهم من العلوم العقلية نصيب وافـر . فيتوهمون أنه قد حصل لهم الحلول أو الاتحاد . فيدعون دعاوى عظيمة . وأول من أظهر هذه المقالة فى الاسلام الروافض . فانهم ادعوا الحلول فى حق أئمتهم .

السادسة . المباحية

وهم قوم يحفظون طاعات لا أصل لها وتلبيسات فى الحقيقة وهم يدعون

محبة الله تعالى . وليس لهم نصيب من شيء من الحقائق بل يخالفون الشريعة. ويقولون إن الحبيب رفع عنه التكليف وهم شر الطوائف وهم على الحقيقة على دين مزدك كما سنذكر بعد هذا .

ذكر بعض الفرق الاسلامية

سؤال . فان قيل إن هذه الطوائف التي عددتهم أكثر من ثلاث وسبعين – ورسول الله ﷺ لم يخبر بأكثر ، فكيف ينبغي أن يعتقد في ذلك؟

والجواب عن هذا . أنه يجوز أن يكون مراده ﷺ من ذكر الفرق ، الكبار . وما عددنا من الفرق ليست من الفرق العظيمة.

وأيضا فانه أخبر أنهم يكونون ثلاث وسبعين فرقة . لم يجز أن يكونوا أقل . وأما إن كانت أكثر فلا يضر ذلك. كيف ولم يذكر في هذا المختصر كثيرا من الفرق المشهورة . ولو ذكرناها كلها مستقصاة لجاز أن يكون أضعاف ما ذكرنا . بل ربما وجد في فرقة واحدة من فرق الروافض –وهم الامامية – ثلاث وسبعون فرقة. ولما أشرنا إلى بعض الفرق الاسلامية فلنشر إلى بعض الفرق الخارجة على الاسلام .

الباب التاسع

في الذين يتظاهرون بالاسلام . وإن لم يكونوا مسلمين وفرق هؤلاء كثيرة جدا إلا أننا نذكر الأشهر منهم .

فالفرقة الأولى . الباطنية .

أعلم أن الفساد اللازم من هؤلاء على الدين الحنفي أكثر من الفساد اللازم عليه من جميع الكفار . وهم عدة فرق ومقصودهم على الاطلاق إبطال الشرائع بأسرها ونفي الصانع . ولا يؤمنون بشيء من الملل ، ولا يعترفون

بالقيامة إلا أنهم لا يتظاهرون بهذه الأشياء إلا بالآخرة . ونحن نشير إلى إبتداء أمرهم فنقول .

نقل أنه كان رجل أهوازى يقال له عبد الله بن ميمون القداح . وكان من الزنادقة فذهب إلى جعفر الصادق وكان فى أكثر الأوقات فى خدمة ولده إسماعيل فلما مات إسماعيل لزم خدمة ولده محمد بن إسماعيل ـ ثم أنه سافر مع محمد بن اسماعيل إلى مصر فمات محمد بن اسماعيل ـ ولم يكن له ولد إلا أن جاريته كانت قد حملت منه . وكانت لعبد الله بن ميمون جارية قد حملت منه فقتل عبد الله جارية محمد بن اسماعيل . فلما ولدت الجارية قال الناس إنه ولد لمحمد ابن اسماعيل ابن ولما كبر الابن . علمه الزندقة وقال للناس إن الإمامة صارت من محمد إلى إبنه هذا . وقد وجب عليكم طاعته ـ وساعده على ذلك بقية من أولاد ملوك العجم من المجوس لما كان فى قلوبهم من عداوة الدين للمسلمين وأضلوا بذلك خلقا كثيرا ، واستولى من ذلك القبيل جماعة من المغرب ومصر والاسكندرية . وانتشرت دعاويهم فى البلاد وأول تملك منهم بمصر المهدى ثم القائم . ثم لما كان فى زمن المنتصر سار اليه الحسن بن صباح وأخذ منه إجازة الدعوى ورجع إلى بلاد العجم وأضل خلقا كثيرا . وإن كانت شجرة ملوك مصر قد انقطعت فى زماننا إلا أن فتنة الحسن بن صباح قائمة بعد . ولنشرع فى ذكر بعض فرقهم .

الأولى : الصباحية .

وهم أتباع الحسن بن صباح ، واعتمادهم فى سائر المسائل على هذه النكته وهى أن العقل إن كان كافيا فليس لأحد أن يعترض الآخر وإن لم يكن كافيا فلابد من إمام ، والجواب أن نقول إن كان العقل غير محتاج اليه ، فكيف يميز المحق من المبطل بينهم ، وإن كان محتاجا اليه فلا حاجة إلى الامام ثم نقول هب أن الإمام محتاج اليه ، فأين ذلك الإمام ، ومن هو

لأن الذى ينصون عليه بالامامة فى غاية الجهل لأن أمراء مصر الذين كانوا دعاة الباطنية كان أكثرهم جهالا فساقا .

الثانية ، الناصرية

وهم اتباع ناصر بن خسرو ، وقد كان شاعرا وضل بسببه خلق كثير

الثالثة ، القرامطة

وهم أتباع حمدان القرمطى وكان رجلا متواريا صار اليه أحد دعاة الباطنية ودعوه إلى معتقدهم فقبل الدعوة ، ثم صار يدعو الناس اليها وضل بسببه خلق كثير، وإجتمع منهم قوم وقطعوا الطريق على الحاج وقتلوهم وأرادوا أن يخربوا مكة ، فدفع الله تعالى شرهم ، وقتلوا عاقبة الامر .

الرابعة ، البابكية

أتباع بابك ، وهو رجل من أذربيجان اشتدت شوكته على طول الدهر وأظهر الالحاد واجتمع عليه خلق كثير . وكان فى زمن المعتصم وأسروه بعد محاربات عظيمة واندفع شره .

الخامسة . المقنعية

أتباع المقنع وكان من أصحاب أبي مسلم صاحب الدعوة . وادعى بعده النبوة وعظم أمره واجتمع عليه خلق كثير ثم ادعى الالوهية وقتل عاقبة الامر

السادسة . السبعية

وهم يقولون أن الدور التام سبعة بدليل أن السموات والأرضين سبع وأيام الأسبوع سبع والأعضاء سبع . ثم قالوا والدور التام للأنبياء أيضا سبعة . فالأول آدم عليه السلام ووصيه شيث ـ والثانى نوح عليه السلام ووصيه سام ـ والثالث ابراهيم عليه السلام ووصيه اسماعيل واسحق ـ الرابع

موسى عليه ووصيه هـارون ـ الخامس عيسى عليه السلام ووصيه شمعون ـ السادس محمد عليه السلام ووصيه علي رضي الله عنه والإمام الأول علي والثاني الحسن والثالث الحسين والرابع زين العابدين والخامس محمد الباقر والسادس جعفر الصادق والسابع اسماعيل بن جعفر والمقصود من البعثة والرسالة هو أن يلحق الجثمانيون من نوع الأنس بالروحانيين . فلما انتهت النوبة إلى محمد ابن اسماعيل ارتفع التكليف الظاهر من الناس . فبهذا الطريق يخـــرجون الخلق من الشريعة . وعلى الحقيقة إن جميع ما يذكرون من هذا الجنس فانما يذكرونه من طـريق التلبيس . وذلك بأنهم لا يؤمنون بالله ولا برسوله ولا بالإمام ولكنهم يضلون الخلق بهذا الطريق .

الباب العاشر

فى شرح الفرق الذين هم خارجون على الإسلام بالحقيقة وبالإسم وهـذا الباب مرتب على ستة فصول :

الفصل الأول

فى شرح فرق اليهود

وهم متفقون على أن النسخ جائز وكلهم يؤمنـون بموسى عليـه السلام وهارون ويوشع وأكثرهم يؤمنون بالأنبياء الذين جاءوا بتقرير شرع موسى عليه السلام . وبعضهم ينكر ذلك . والأغلب عليهم التشبيه وهم فرق كثيرة إلا أنا نذكر الأشهرين منهم :

الأول : العنانية

أتباع عنان بن داود . ولا يذكرون عيسى بسوء ، بل يقولون إنه كان من أولياء الله تعالى ، وإن لم يكن نبيا . وكان قدجاء لتقرير شرع موسى عليه السلام . والانجيل ليس بكتاب له ، بل الانجيل كتاب جمعه بعض تلاميذه .

الثانية :العيسوية

أتباع أبى عيسى بن يعقوب الأصفهانى . وهم يثبتون نبوة محمد ﷺ يقولون هو رسول الله إلى العرب لا إلى العجم وبنى اسرائيل .

الثالثة : المعادية

أتباع رجل من همدان . وهم فى اليهود كالباطنية فى المسلمين .

الرابعة : السامرية

وهم لا يؤمنون بنبى غير موسى وهارون . ولا بكتاب غير التوراة . «وما عداهم من اليهود يؤمنون بالتوراة» وغيرها من كتب الله تعالى وهى خمس وعشرون كتابا ككتاب أشعيا وأرميا وحزقيال :

الفصل الثانى

فى شرح أحوال النصارى

وهم فرق، العظيمة منهم خمس :

الاولى : الملكانية

وهم يقولون إن اتحاد الله تعالى بعيسى كان باقيا حالة صلبه .

الثانية : النسطورية

وهم يقولون إن اتحاد الله تعالى بعيسى لم يكن باقيا حالة صلبه.

الثالثة : اليعقوبية

وهم يقولون إن روح البارى اختلط ببدن عيسى عليه السلام اختلاط الماء باللبن .

الرابعة : الفرفوريوسية

وهم أتباع فورفوريوس الفيلسوف وقد أخرج أكثر دين النصارى على قواعد الفلسفة .

الخامسة : الأرمنوسية

يقولون إن الله تعالى دعا عيسى إبنا على سبيل التشريف .

الفصل الثالث

فى فرق المجوس

الأولى : الزرادشتية

أتباع زرادشت. وهو رجل من أهل أزربيجان ظهر فى أيام بشتاسف بن بهراسف. وادعى النبوة ، فآمن به بشتاسف . وأظهر اسفنديار بن بشتاسف دين زرادشت فى العالم . وبين المجوس خلاف كثير إلا أن الكل يتفقون على أن الله تعالى حارب مع الشيطان ألوف السنين . ولما طال الامر توسطت الملائكة بينه وبين الشيطان على أن الله تعالى يسلم العالم إلى الشيطان سبعة آلاف سنة يحكم ويفعل ما يريد . وبعد ذلك يقتل الشيطان ثم أخذت الملائكة سيفها وقرروا بينهما أنه من خالف منهما ذلك العهد قتل بسيفه . وكان هذا الكلام غير لائق بالعقلاء . لكن المجوس متفقون على ذلك .

فصل فى التنوية

وهم أربع فرق :

الفرقة الأولى : المانوية

أتباع ماني . وقد كان رجل نقاشا خفيف اليد ظهر فى زمن سابور بن أزدشير بن بابك وادعى النبوة وقال إن للعالم أصلين نورا وظلمة . وكلاهما

قديمان. فقبل سابور قوله . فلما انتهت نوبة الملك إلى بهرام أخذماني وسلخه وحشا جلده تبنا وعلقه. وقتل أصحابه إلا من هرب والتحق بالصين ودعوا إلى دين ماني فقبل أهل الصين منهم . وأهل الصين إلى زماننا على دين مانى.

الثانية : الديصانية

وهم يقولون بالنور والظلمة أيضا. والفرق بينهم وبين المانوية أن المانوية يقولون إن النور والظلمة حيان والديصانية يقولون إن النور حي والظلمة ميتة.

الثالثة : المرقونية

وهم يثبتون متوسطا بين النور والظلمة. ويسمون ذلك المتوسط -المعدل-

الرابعة : المزدكية

أتباع مزدك بن نامدان كان موبذ موبذان فى زمن قباذ بن فيروز والد أنو شروان العادل . ثم ادعى النبوة وأظهر دين الإباحة وانتهى أمره إلى أن ألزم قباذ إلى أن يبعث إمرأته ليمتع بها غيره . فتأذى أنو شروان غاية التأذى. وقال لوالده أترك بيني وبينه لأناظره فان قطعنى طاوعته وإلا قتلته فلما ناظر مع أنو شروان إنقطع مزدك وظهر عليه أنو شروان فقتله وأتباعه وكل من هو على دين الإباحة فى زماننا هذا فهم بقية أولئك القوم .

الفصل الخامس

فى الصابئة

قوم يقولون إن مدبر هذا العالم وخالق هذه الكواكب السبعة والنجوم. فهم عبدة الكواكب . ولما بعث الله ابراهيم عليه السلام كان الناس على دين الصابئة فاستدل ابراهيم عليهم فى حدوث الكواكب كما حكى الله تعالى فى قوله عنه (لا أحب الآفلين) وأعلم أن عبادة الأصنام أحدث من هذا الدين لأنهم

كانوا يعبدون النجوم عند ظهورها ولما أرادوا أن يعبدوها عند غروبها لم يكن لهم بد من أن يصوروا الكواكب صورا ومثلا . فصنعوا أصناما واشتغلوا بعبادتها فظهر من ههنا عبادة الأوثان .

الفصل السادس

فى أحوال الفلاسفة

مذهبهم أن العالم قديم وعلته مؤثرة بالإيجاب ، وليست فاعلة بالاختيار . وأكثرهم ينكرون علم الله تعالى ، وينكرون حشر الأجساد وكان أعظمهم قدرا أرسطاليس وله كتب كثيرة ولم ينقل تلك أحد أحسن مما نقله الشيخ الرئيس أبو على بن سينا الذى كان فى زمن محمود بن سبكتكين . وجميع الفلاسفة يعتقدون فى تلك الكتب إعتقادات عظيمة . وكنا نحن فى ابتداء اشتغالنا بتحصيل علم الكلام تشوقنا إلى معرفة كتبهم لنرد عليهم فصرفنا شطرا صالحا من العمر فى ذلك حتى وفقنا الله تعالى فى تصنيف كتب تتضمن الرد عليهم ككتاب نهاية العقول ، وكتاب المباحث المشرقية ، وكتاب الملخص ، وكتاب شرح الإشارات ، وكتاب جوابات المسائل النجارية ، وكتاب البيان والبرهان فى الرد على أهل الزيغ والطغيان ، وكتاب المباحث العمادية فى فى المطالب المعادية ، وكتاب تهذيب الدلائل فى عيون المسائل ، وكتاب إشارة النظار إلى لطائف الأسرار .

وهذه الكتب بأسرها تتضمن شرح أصول الدين وإبطال شبهات الفلاسفة وسائر المخالفين . وقد اعترف الموافقون والمخالفون أنه لم يصنف أحد من المتقدمين والمتأخرين مثل هذه المصنفات .

و ما المصنفات الأخر التى صنفناها فى علم آخر فلم نذكرها هنا ومع هذا فان الاعداء والحساد لايزالون يطعنون فيها وفى ديننا مع ما بذلنا من الجد والاجتهاد فى نصرة اعتقاد أهل السنة والجماعة ، ويعتقدون أنى لست على

مذهب أهل السنة والجماعة ، وقد علم العـالمون أنه ليس مذهبي ولا مذهب أسلافي إلا مذهب أهل السنة والجماعة ، ولم تزل تلامذتي وتلامذة والدي في سائر أطراف العـالم يدعون الخلق إلى الدين الحق والمذهب الحق وقد أبطلوا جميع البدع وليس العجيب من طعن هؤلاء الأضداد الحساد بل العجب من الاصحاب والأحباب كيف قعدوا عن نصري والرد على أعـدائي ، ومن المعلوم أنه لا يتيسر شيء من الأمور إلا بالمعاونة والمساعدة ولو أمكن ذلك من غير مساعدة لما كان كليم الله موسى عليه السلام بن عمران مع حججه الباهرة وبراهينه القاهرة يقول مخاطبا للرب سبحانه وتعـالى (أرسله معي ردءاً يصدقني) .

يسر الله لنا ولكم التوفيق إلى الخيرات وصاننا عما يكون في الدنيـــا والعقبى سببا لاستحقاق العقوبات بمنه ولطفه والسلام ، والحمد لله وحده وحده وصلواته على النبي المصطفى محمد ﷺ .

الفصل السادس

علم التصوف

ونعود إلى ابن خلدون مرة ثانية ، يحدثنا عن التصوف . وهو عنده من « علوم الشريعة الحادثة فى الملة » وبمنهجه التحليلى الرائع يرى أن طريقة هؤلاء الصوفية من زهد وعبادة كانت طريقة سلف الامة من الصحابة ، فلما فشا الاقبال على الدنيا فى القرن الثانى ، انقطع للعبادة قوم فاختصوا باسم الصوفية والمتصوفة، ثم يفسر لنا أصل كلمة تصوف بأنها مشتقة من الصوف، ولم إختص هؤلاء بلبس الصوف ، ويتكلم بعد ذلك عن انفراد هؤلاء القوم من من الصوفية عن الناس واختصاصهم بمواجد مدركة لهم ، وبأحوال ومقامات ويشرح معنى الحال ومعنى المقام ثم مايزال يترقى المريد فى المقامات حتى ينتهى إلى التوحيد والمعرفة ، وهى « الغاية ، والسعادة النهائية للصوفية » وفى هذا الطريق الطويل للوصول إلى « الغاية » وسائل جمة من طاعات وعبادات ومحاسبات « والمحاسبات » هى طريق القوم حقا ، وبهذا انتهوا إلى « فقه » يختلف عن فقه الفقهاء ، الآخرون مختصون بالأحكام العامة فى العبادات والمعاملات ، والأولون مختصون بأحكام محاسبة النفس ، والكلام فى الأذواق والمواجد العارضة فى طريقها ، والتذوق ، وكيفية الترقى من ذوق إلى ذوق . وهذا هو التصوف السنى حدثنا عنه ابن خلدون أجمل حديث ، وعدد بعض رجاله كالمحاسبى والقشيرى والسهروردى صاحب معارف المعارف ، والغزالى .

ثم يبين لنا انصراف قوم من الصوفية المتأخرين إلى محاولة كشف الحجاب والمدارك التى وراءه ، ويتكلم عن فكرة « المرآة » مستندا فى كل هذا على الغزالى ، وينتهى آخر الأمر إلى تفصيل دقيق للجزء الثانى من التصوف ،

وهو التصوف الفسلفى ، تصوف الحلوليين وأصحاب وحـــدة الوجود ، واتصال هذا النوع من التصوف بالغنوصية من شيعة غالية واسماعيليـة ، إن هذا الفصل من فصول مقـدمة ابن خـلدون تاريخ دقيق للتصوف ، حاول فيه ابن خلدون ببراعة نادرة بأن يلم بأطرافه المختلفة فى وضوح وجلاء ، وها هو الفصل :

هذا العلم من علوم الشريعة الحادثة فى الملة ، وأصله أن طريقـة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريق الحق والهداية ، وأصلها العكوف على العبادة والانقطـــاع إلى الله تعالى والإعراض عن زحرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، والانفراد عن الخلق فى الخلوة للعبادة ، وكان ذلك عاما فى الصحابة والسلف ، فلما فشا الإقبال على الدنيا فى القرن الثانى وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا إختص المقبلون على العباده باسم الصوفية والمتصوفة ، وقال القشيرى رحمة الله : « ولايشهد لهذا الاسم اشتقـاق من جهة العربية ولاقياس ، والظاهر أنه لقب ، ومن قال اشتقاقه من الصفاء أو من الصفة فبعيد من جهة القياس اللغوى » قال . وكذلك من الصوف لأنهم لم يختصوا بلبسه » : قلت والأظهر إن قيل بالاشتقاق أنه من الصوف وهم فى الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس فى لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف فلما اختص هؤلاء بمذهب الزهد والإنفراد عن الخلق والاقبال على العباده اختصوا بمواجد مدركة لهم . وذلك أن الانسان بما هو انسان إنما يتميز عن سائر الحيوان بالإدراك وادراكه نوعان: إدراك للعلوم والمعارف من اليقين والظن والشك والوهم ، وادراك للأحوال القائمة من الفرح والحزن والقبض والبسط والرضا والغضب والصبر والشكر وأمثال ذلك فالمعنى العاقل والمتصرف فى البدن ينشأ عن ادراكات وارادات وأحوال وهى التى تميز بها الانسان كما قلناه . وبعضها ينشأ من بعض كما ينشأ العلم من الأدلة أو الفرح والحزن عن ادراك المؤلم أو المتلذذ به ،

والنشاط عن الحمام والكسل عن الأعيــــاء . وكذلك المريد فى مجاهدته وعبادته لابد وأن ينشأ له عن كل مجاهدة حال هى نتيجة لتلك المجاهدة ، وتلك الحالة : إما أن تكون نوع عبادة فترسخ وتصير مقاما للمريد وإما أن لاتكون عبادة وإنما تكون صفة حاصلة للنفس من حزن أو سرور أو نشاط أو كسل أو غير ذلك .

والمقامات لا يزال المريد يترقى فيها من مقام إلى مقــام إلى أن ينتهى إلى التوحيد والمعرفة التى هى الغاية المطلوبة للسعادة . قال ﷺ « من مات يشهد أن لا إله إلا الله دخل الجنة » . فالمريد لابد له من الترقى فى هذه الأطوار . وأصلها كلها الطاعة والإخلاص ويتقدمها الإيمان ويصاحبها وتنشأ عنهــا الأحوال والصفات نتائج وثمرات لم تنشأ عنها أخــرى وأخرى إلى مقــام التوحيد والعرفان . وإذا وقع تقصير فى النتيجة أو خلل ، فيعلم أنه إنما أتى من قبــل التقصير فى الذى قبله وكذلك فى الخواطر النفسانية والواردات القلبية . فلهذا يحتــاج المريد إلى محاسبة نفسه فى ســائر أعماله وينظر فى خفاياها لأن حصول النتائج عن الأعمــال ضرورى وقصورها من الخلل فيها كذلك . والمريد يجد ذلك بذوقه ويحاسب نفسه على أسبابه . ولايشاركهم فى ذلك إلا القليل من الناس ، لأن الغفلة من هذا كأنها شاملة ، وغاية أهل العبادات إذا لم ينتهوا إلى هذا النوع أنهم يأتون بالطاعات مخلصة من نظر الفقه فى الأجزاء والامتثال . وهؤلاء يبحثون نتائجها بالأذواق والمواجد ليطلعوا على أنها خالصة من التقصير أولا . فظهر أن أصل طريقتهم كلها محاسبة النفس على الأفعال والتروك والكلام فى هذه الأذواق والمواجد التى تحصل عن المجاهدات ، ثم تستقر للمريد مقاماً ، او يترقى منها إلى غيرها ثم لهم بعد ذلك آداب مخصوصة بهم واصطلاحات فى ألفاظ تدور بينهم ، إذ الأوضاع اللغوية إنما هى للمعانى المتعارفة ، فاذا عرض من المعانى ما هو غير متعارف اصطلحنا عن التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه منه ، فلهذا اختص هؤلاء بهذا النوع من العلم الذى ليس يوجد لغيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه . وصار علم الشريعة

إلى صنفين «صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا وهى الأحكام العامة فى العادات والمعاملات وصنف مخصوص بالقوم فى القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة النفس عليها والكلام فى الأذواق والمواجد العارضة فى طريقها وكيفية الترقى فيها من ذوق إلى ذوق وشرح الإصطلاحات التى تدور بينهم فى ذلك . فلما كتبت العلوم ودونت وألف الفقهاء فى الفقه وأصوله والكلام والتفسير وغير ذلك كتب رجال من أهل هذه الطريقة فى طريقهم فمنهم من كتب فى أحكام الورع ومحاسبة النفس على الاقتداء فى الأخذ والترك كما فعله المحاسبى فى كتاب « الرعاية » له ومنهم من كتب فى آداب الطريقة وأذواق أهلها ومواجدهم فى الأحوال كما فعله القشيرى فى كتاب «الرسالة» والسهروردى فى كتاب عوارف المعارف » وأمثالهم . وجمع الغزالى رحمه الله بين الأمرين فى كتاب « الأحياء » فدون فيه أحكام الورع والاقتداء ثم بين آداب القوم وسننهم وشرح اصطلاحاتهم فى عباراتهم وصار علم التصوف فى الملة علما مدونا بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط وكانت أحكامها إنما تتلقى من صدور الرجال كما وقع فى سائر العلوم التى دونت بالكتاب من التفسير والحديث والفقه والأصول وغير ذلك ثم إن هذه المجاهدة والخلوة والذكر يتبعها غالبا كشف حجاب الحس والاطلاع على عوالم من أمر الله ليس لصاحب الحس إدراك شىء منها . والروح من تلك العوالم . وسبب هذا الكشف أن الروح إذا رجع عن الحس الظاهر إلى الباطن ضعفت أحوال الحس وقويت الروح وغلب سلطانه وتجدد نشوه وأعان على ذلك الذكر فانه كالغذاء لتنمية الروح ولا يزال فى نمو وتزيد إلى أن يصير شهودا بعد أن كان علما ، ويكشف حجاب الحس ويتم وجود النفس الذى لها من ذاتها وهو عين الادراك فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم اللدنية والفتح الإلهى وتقرب ذاته فى تحقق حقيقتها من الأفق الأعلى ، أفق الملائكة وهذا الكشف

كثيرا ما يعرض لأهل المجاهدة فيدركون من حقائق الوجود مالا يدرك سواهم ، وكذلك يدركون كثيرا من الواقعات قبل وقوعها ويتصرفون بهممهم وقوى نفوسهم فى الموجودات السفلية وتصير طوع إرادتهم فالعظماء منهم لا يعتبرون هذا الكشف ولا هذا التصرف ولا يخبرون عن حقيقة شىء لم يؤمروا بالتكلم فيه بل يعدون ما دفع لهم من ذلك محنة ويتعوذون منه إذا وقع لهم . وقد كان الصحابة رضى الله عنهم على مثل هذه المجاهدة وكان حظهم من هذه الكرمات أوفر الحظوظ لكنهم لم يقع لهم بها عناية . وفى فضائل أبى بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم كثير منها وتبعهم فى ذلك أهل الطريقة ممن اشتملت رسالة القشيرى على ذكرهم ومن تبع طريقتهم من بعدهم . ثم أن قوما من المتأخرين انصرفت عنايتهم إلى كشف الحجاب والكلام فى المدارك التى وراءه . وإختلفت طرق الرياضة عنهم فى ذلك باختلاف تعليمهم فى إماتة القوى الحسية وتغذية الروح العاقل بالذكر حتى يحصل للنفس إدراكها الذى لها من ذاتها بتمام نشوها وتغذيتها . فاذا حصل ذلك زعموا أن الوجود قد انحصر فى مداركهم حينئذ ، وأنهم كشفوا ذوات الوجود وتصوروا حقائقها كلها من الفوش إلى العرش . هكذا قال الغزالى رحمه الله فى كتاب الإحياء بعد ذكر صورة الرياضة .

ثم إن هذا الكشف لا يكون صحيحا كاملا عندهم إلا إذا كان ناشئا عن الاستقامة لأن الكشف قد يحصل لصاحب الجوع والخلوة وإن لم يكن هناك استقامة كالسحرة وغيرهم من المرتاضين . وليس مرادنا إلا الكشف الناشىء عن الاستقامة . ومثاله أن المرآة الصقيلة إذا كانت محدبة أو مقعرة وحوذى بها جهة المرئى فانه يتشكل فيه معوجا غير صورته وإذا كانت مسطحة تشكل فيها المرئى صحيحا . فالاستقامة للنفس كالانبساط للمرآة فيما ينطبع فيهامن الأحوال . ولما عنى المتأخرون بهذا النوع من الكشف تكلموا فى حقائق الموجودات العلوية والسفلية ، وحقائق الملك والروح والعرش والكرسى

وأمثال ذلك . وقصرت مدارك من لم يشاركهم في طريقهم عن فهم أذواقهم ومواجدهم في ذلك . فأهل الفتيا بين منكر عليهم ومسلم لهم . وليس البرهان والدليل بنافع في هذا الطريق ردا وقبولا إذ هي من قبيل الوجدانيات .

(تفصيل وتحقيق) يقع كثيرا في كلام أهل العقائد من علماء الحديث والفقه أن الله تعالى مباين لمخلوقاته ، ويقع للمتكلمين أنه لا مباين ولا متصل ويقع للفلاسفة أنه لا داخل العالم ولا خارجه ويقع للمتأخرين من المتصوفة أنه متحد بالمخلوقات إما بمعنى الحلول فيها أو بمعنى أنه هو عينها وليس هناك غيره جملة ولا تفصيلا . فلنبين تفصيل هذه المذاهب ونشرح حقيقة كل واحد منها حتى تتضح معانيها فنقول : إن المباينة تقال لمعنيين . أحدهما المباينة في الحيز والجهة ويقابله الاتصال وتشعر هذا التقييد بالمكان إما صريحا وهو تجسيم أو لزوما وهو تشبيه من قبيل القول بالجهة . وقد نقل مثله عن بعض علماء السلف من التصريح بهذه المباينة ، فيحتمل غير هذا المعنى . ومن أجل ذلك أنكر المتكلمون هذه المباينة وقالوا لا يقال في البارىء إنه مباين مخلوقاته ولا متصل بها لأن ذلك انما يكون للتحيزات ومايقال من أن المحل لا يخلوا عن الاتصاف بالمعنى وضده فهو مشروط بصحة الاتصاف أولا وأما مع امتناعه فلا ، بل يجوز الخلو عن المعنى وضده ، كما يقال في الجماد لا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز ولا كاتب ولا أمي . وصحة الاتصاف بهذه المباينة مشروط بالحصول في الجهة على ما تقرر من مدلولها . والبارىء سبحانه منزه عن ذلك . ذكره ابن التلمساني في شرح اللمع لامام الحرمين . وقال : ولا يقال في البارىء مباين للعالم ولا متصل به ولا داخل فيه ولا خارج عنه . وهو معنى مايقوله الفلاسفة . إنه لا داخل العالم ولا خارجه بناء على وجود الجواهر غير المتحيزة . وأنكرها المتكلمون لما يلزم من مساواتها للباري في أخص الصفات . وهو مبسوط في علم الكلام وأما المعنى الآخر

المباينة فهو المغايرة والمخالفة . فيقال الباري، مباين لمخلوقاته في ذاته وهويته ووجوده وصفاته ويقابله الاتحاد والامتزاج والاختلاط، وهذه المباينة هي مذهب أهل الحق كلهم من جمهور السلف وعلماء الشرائع والمتكلمين والمتصوفة الأقدمين كأهل الرسالة ومن منحاهم .

وذهب جماعة من المتصوفة والمتأخرين الذين صيروا المدارك الوجدانية علمية نظرية إلى أن الباري، تعالى متحد بمخلوقاته في هويته ووجوده وصفاته. وربما زعموا أنه مذهب الفلاسفة قبل أرسطو مثل أفلاطون وسقراط . وهو الذي يعنيه المتكلمون حيث ينقلونه في علم الكلام عن المتصوفة ويحاولون الرد عليه. لأنه ذاتان تنتفي إحداهما أو تندرج إندراج الجزء. فان تلك مغايرة صريحة . ولا يقولون بذلك . وهذا الاتحاد هو الحلول الذي تدعيه النصارى في المسيح عليه السلام وهو أغرب لأنه حلول قديم في محدث أو اتحاده به . وهو أيضا عين ما تقوله الإمامية من الشيعة في الأئمة . وتقرير هذا الاتحاد في كلامهم على طريقين (الأولى) أن ذات القديم كامنة في المحدثات محسوسها ومعقولها متحده بها في التصورين . وهي كلها مظاهر لها ، وهو القائم عليها أي المقوم لوجودها . بمعنى لولاه كانت عدما . وهو رأي أهل الحلول . (الثانية) طريقة أهل الوحدة المطلقة . وكأنهم استشعروا من تقرير أهل الحلول الغيرية المنافية لمعقول الاتحاد . فنفوها بين القديم وبين المخلوقات في الذات والوجود والصفات وغالطوا في غيرية المظاهر المدركة بالحس والعقل بأن ذلك من المدارك البشرية ، وهي أوهام . ولا يريدون الوهم الذي هو قسيم العلم والظن والشك . وإنما يريدون أنها كلها عدم في الحقيقه وجود في المدرك البشرى فقط ولا وجود بالحقيقه إلا للقديم لا في الظاهر ولا في الباطن كما تقرره بعد بحسب الإمكان . والتعويل في تعقل ذلك على النظر والاستدلال كما في المدارك البشرية غير مفيد. لأن ذلك إنما ينقل من المدارك الملكية وإنما هي حاصلة للأنبياء بالفطرة ، ومن بعدهم للأولياء بهدايتهم . وقصد من يقصد الحصول عليها بالطريقه العملية ضلالة وربما قصد بعض

المصنفين بيان مذهبهم فى كشف الوجود وترتيب حقائقه على طريقة أهل الظاهر فأتى بالأغمض فالأغمض بالنسبة إلى أهل النظر والاصطلاحات والعلوم كما فعل الفرغاني شارح قصيدة ابن الفارض فى الديباجة التى كتبها فى صدر ذلك الشرح . فانه ذكر فى صدور الوجود عن الفاعل وترتيبه : « أن الوجود كله صادر عن صفة الوحدانية التى هى مظهر الأحدية وهما معاً صادران عن الذات الكريمة التى هى عين الوحدة لا غير . ويسمون هذا الصدور بالتجلى . وأول مراتب التجليات عندهم تجلى الذات على نفسه وهو يتضمن الكمال باضافة الإيجاد والظهور . لقوله فى الحديث الذى يتناقلونه : « كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق ليعرفوني » . وهذا الكمال فى الإيجاد المتنزل فى الوجود وتفصيل الحقائق وهو عندهم عالم المعانى والحضرة الكمالية والحقيقة المحمدية ، وفيها حقائق الصفات واللوح والقلم وحقائق الأنبياء والرسل أجمعين والكمل من أهل الملة المحمدية . وهذا كله تفصيل الحقيقة المحمدية . ويصدر عن هذه الحقائق حقائق أخرى فى الحضرة الهبائية وهى مرتبة المثال ثم عنها العرش ثم الكرسى ثم الأفلاك ثم عالم العناصر ثم عالم التركيب هذا فى عالم الرتق . فاذا تجلت فهى عالم الفتق . ويسمى هذا المذهب مذهب أهل التجلى والمظاهر والحضرات . انتهى » وهو كلام لا يقتدر أهل النظر على تحصيل مقتضاه لغموضه وانغلاقه .

وبعد ما بين كلام صاحب المشاهد والوجدان وصاحب الدليل . وربما أنكر بظاهر الشرع هذا الترتيب فانه لا يعرف شىء مناحيه . وكذلك ذهب آخرون منهم إلى القول بالوحدة المطلقة وهو رأى أغرب من الأول فى تعلقه وتفاريعه ، يزعمون فيه أن الوجود كله له قوى فى تفاصيله بها كانت حقائق الموجودات وصورها وموادها . والعناصر إنما كانت بما فيها من القوى ، وكذلك مادتها لها فى نفسها قوة بها كان وجودها ثم أن المركبات فيها تلك القوى متضمنة فى القوة التى كان بها التركيب ، كالقوة المعدنية فيها قوى العناصر بهيولاها وزيادة القوة المعدنية ثم القوة الحيوانية ثم

الفلك يتضمن القوة الإنسانية وزيادة ، وكذا الذوات الروحانية . والقوة الجامعة للكل من غير تفصيل هي القوة الإلهية التي انبثت في جميع الموجودات كلية وجزئية ، وجمعتها وأحاطت بها من كل وجه لامن جهة الظهور ولامن جهة الخفاء ولا من جهة الصورة ولا من جهة المادة فالكل واحد وهو نفس الذات الالهية وهي في الحقيقة واحدة بسيطة والاعتبار هو المفصل لها ، كالإنسانية مع الحيوانية ، ألا ترى أنها مندرجة فيها وكائنة بكونها فتارة يمثلونها بالجنس مع النوع في كل موجود كما ذكرناه وتارة بالكل مع الجزء على طريقة المثال ، وهم في هذا كله يفرون من التركيب والكثرة بوجه من الوجوه وإنما أوجبها عندهم الوهم والخيال . والذي يظهر من كلام ابن دهاق في تقرير هذا المذهب أن حقيقة مايقولونه في الوحدة شبيهة بما تقوله الحكماء في الألوان من أن وجودها مشروط بالضوء فاذا عدم الضوء لم تكن الألوان موجودة بوجه . وكذا عندهم الموجودات المحسوسة كلها مشروطة بوجود المدرك الحسي بل والموجودات المعقولة والمتوهمة أيضا مشروطة بوجود المدرك العقلي . فاذا الوجود المفصل كله مشروط بوجود المدرك البشري فلو فرضنا عدم المدرك البشري جملة لم يكن هناك تفصيل الوجود ، بل هو بسيط واحد فالحر والبرد والصلابة واللين بل والأرض والماء والنار والسما والكواكب إنما وجدت لوجود الحواس المدركة لها لما جعل في المدرك من التفصيل الذي ليس في الوجود وإنما هو في المدرك فقط . فاذا فقدت المدارك المفصلة فلا تفصيل إنما هو إدراك واحد وهو أنا لاغيره ويعتبرون ذلك بحال النائم فانه إذا نام وفقد الحس الظاهر فقد كل محسوس وهو في تلك الحالة إلا مايفصله له الخيال ، قالوا فكذا اليقظان إنما يعتبر المدركات كلها على التفصيل بنوع مدركه البشري ولو قدر فقد مدركه فقد التفصيل . وهذا هو معنى قولهم الوهم لا الوهم الذي هو من جملة المدارك البشرية . هذا ملخص رأيهم على مايفهم من كلام ابن دهاق وهو في غاية السقوط لأنا نقطع بوجود البلد الذي نحن مسافرون اليه يقينا مع غيبته عن أعيننا وبوجود السماء المظلة والكواكب وسائر الأشياء الغائبة عنا والانسان

قاطع بذلك ولا يكابر أحد نفسه فى اليقـين . مع أن المحققين من المتصوفة المتأخرين يقولون إن المريد عند الكشف ربما يعرض له توهم هـذه الوحدة ويسمى ذلك عندهم مقام الجمع ، ثم يترقى عنه إلى التمييز بـــين الموجودات ويعبرون عن ذلك بمقام الفرق وهو مقام العارف المحقق ولا بد للمريدعندهم من عقبة الجمع وهى عقبة صعبة لأنه يخشى على المريد من وقوفهعندها فتخسر صفقته . فقد تبينت مراتب أهل هذه الطريقة .

ثم أن هؤلاء المتـأخرين من المتصوفة المتكلمين فى الكشف وفيما وراء المسمى توغلوا فى ذلك فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة كما أشرنا اليه وملئوا الصحف منه مثل الهروى فى كتاب المقامات له وغـيره، وتبعهم إبن العربي وإبن سبعين وتلميذهما إبن العفيف وإبن الفارض والنجم الاسرائيلى فى قصائدهم . وكان سلفهم مخالطين للاسماعيلية المتـأخرين من الرافضة الدائنين أيضا بالحلول والهية الأئمة مذهبا لم يعرف لأولهـم . فاشرف كل واحد من الفريقين مذهب الاخر واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم وظهر فى كلام المتصوفة القول بالقطب ومعناه رأس العارفين يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد فى مقامه فى المعرفة حتى يقبضه الله . ثم يورث مقامه لاخر من أهل العرفان، وقد أشار إلى ذلك إبن سينا فى كتاب الاشارات فى فصول التصوف منها فقال :ـ

«وجل جناب الحق أن يكون شرعة لكل وارد أو يطلع عليه إلا الواحد بعد الواحد» .

وهذا كلام لا تقوم عليه حجةعقلية ولا دليل شرعى وإنما هو من أنواع الخطابة وهو بعينه ما تقوله الرافضة فى توارث الأئمة عندهم . فانظر كيف سرقت طباع هؤلاء القوم هذا الرأى من الرافضة ودانوا به ثم قالوا بترتيب وجود الأبدال بعد هذا القطب كما قاله الشيعة فى النقباء حتى إنهم لما أسندوا

لباس خرقة التصوف ليجعلوه أصلا لطريقتهم ونحلتهم وقفوه على على رضى الله عنه وهو من هذا المعنى أيضا. وإلا فعلى رضى الله عنه لم يختص من بين الصحابة بنحلة ولا طريقة فى لبوس ولا حال بل كان أبو بكر وعمر رضى الله عنهما أزهد الناس بعد رسول الله ﷺ وأكثرهم عبادة ولم يختص أحد منهم فى الدين والورع بشىء يؤثر عنه فى الخصوص. بل كان الصحابة كلهم أسوة فى الدين والورع والزهد والمجاهدة. تشهد بذلك سيرهم وأخبارهم. نعم إن الشيعة يخيلون بما ينقلون من ذلك إختصاص على بالفضائل دون سواه من الصحابة ذهابا مع عقائد التشيع المعروفة لهم. والذى يظهر أن المتصوفة بالعراق لما ظهرت الاسماعيلية من الشيعة وظهر كلامهم فى الإمامة وما يرجع إليها مما هو معروف فاقتبسوا من ذلك الموازنة بين الظاهر والباطن وجعلوا الإمامة لسياسة الخلق فى الإنقياد إلى الشرع وأفردوه بذلك أن لا يقع إختلاف كما تقرر فى الشرع، ثم جعلوا القطب لتعليم المعرفة بالله لأنه رأس العارفين وأفردوه بذلك تشبيها بالإمام فى الظاهر وأن يكون على وزانه فى الباطن وسموه قطبا لمدار المعرفة عليه. وجعلوا الأبدال كالنقباء مبالغة فى التشبيه فتأمل ذلك من كلام هؤلاء المتصوفة فى أمر الفاطمى وما شحنوا كتبهم فى ذلك مما ليس لسلف المتصوفة فيه كلام بنفى أو إثبات وإنما هو مأخوذ من كلام الشيعة والرافضة ومذاهبهم فى كتبهم. والله يهدى إلى الحق.

(تذييل) وقد رأيت أن أجلب هنا فصلا من كلام شيخنا العارف كبير الأولياء بالأندلس أبي مهدى عيسى بن الزيات كان يقع له أكثر الأوقات على أبيات الهروى التى وقعت له فى كتاب المقامات توهم القول بالوحدة المطلقة أو يكاد يصرح بها، وهى قوله :

ما وحد الواحد من واحد   إذ كل من وحده جاحد
توحيد من ينطق عن نعته   تثنية أبطلهـــا الواحـد
توحيـــده اياه توحيـــده   ونعت من ينعته لا حــــد

فيقول رحمة الله عليه على سبيل العذر عنه . «استشكل الناس لفظ الجحود على كل من وحد الواحد ولفظ الإلحاد على من نعتـه ووصفه. واستبشعوا هذه الأبيات وحملوا على قائلهـا واستخفوه . ونحن نقول على رأى هـذه الطائفة إن التوحيد عندهم انتفاء عين الحدوث بثبوت عين القدم وإن الوجود كـله حقيقة واحدة وإنية واحدة وقد قال أبو سعيد الخراز من كبار القوم : الحق عين ما ظهر وعين ما بطن . ويرون أن وقوع التعدد فى تلك الحقيقة وجود الاثنينية وهم باعتبار حضرات الحس بمـنزلة صور الضلال والصدا والمرأى وأن كل ما سوى عين القدم إذا استتبع فهو عدم . وهـذا معنى « كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان » عندهم . ومعنى قول لبيد الذى صدقه رسول الله ﷺ فى قوله : ألا كل شيء ماخلا الله باطل قالوا «فمن وحد ونعت فقد قال بموجد محدث هو نفسه وموجد محدث هو فعله وموجد قديم هو معبود وقد تقدم معنى التوحيد انتفاء عين الحدوث. وعين الحدوث الآن ثابتة بل متعددة . والتوحيد مجحود ، والدعوى كاذبة كمن يقول لغيره وهما معا فى بيت واحد : ليس فى البيت غيرك فيقول الآخر بلسان حاله : لا يصح هذا إلا لو عدمت أنت وقد قال بعض المحققين فى قولهم خلق الله الزمان هذه ألفاظ تتناقض أصولها، لأن خلق الزمان متقدم على الزمان؛ وهو فعل لابد من وقوعه فى الزمان. وإنما حمل ذلك ضيق العبارة عن الحقائق وعجز اللغات عن تأدية الحق فيها وبها . فاذا تحقق أن الموحد هو الموحد وعدم ما سواه جملة صح التوحيد حقيقة . وهذا معنى قولهم : « لا يعرف الله إلا الله » ولا حرج على من وحد الحق مع بقاء الرسوم والآثار ، وإنما هو من باب « حسنات الأبرار سيئات المقربين» . لأن ذلك لازم التقييد والعبودية

والشفعية. ومن ترقي إلى مقام الجمع كان فى حقه نقصامع علمه بمرتبته ، وأنه تلبيس تستلزمه العبودية ويرفعه الشهود ويطهر من دنس حدوثه عين الجمع. وأعرق الأصناف فى هذا الزعم القائلون بالوحدة المطلقة ومدار المعرفة بكل إعتبار على الإنتهاء إلى الواحد . وإنما صدر هذا القول من الناظم على سبيل التحريض والتنبيه والتفطين لمقام أعلى ترتفع فيه الشفعيـة ويحصل التوحيد المطلق عينا لا خطابا وعبارة فمن سلم استراح ومن نازعتـه حقيقته أنس بقوله « كنت سمعه وبصره » . وإذا عرفت المعانى لا مشاحة فى الألفاظ . والذى يفيده هذا كـله تحقق أمر فوق هذا الطور لا نطق فيه ولا خبرعنه. وهذا المقدار من الإشارة كاف . والتعمق فى مثل هـذا حجاب وهو الذى أوقع فى المقالات المعروفــة » . إنتهى كلام الشيخ أبي مهدى ابن الزيات ونقلته من كـتاب الوزير ابن الخطيب الذى ألفه فى المحبة وسمـاه التعريف بالحب الشريف، وقد سمعته من شيخنا أبى مهدى مراراً إلا إنى رأيت رسوم الكتاب أدعى له لطول عهدى به والله الموفق .

ـ فصل ـ ثم إن كثيرا من الفقهاء وأهل الفتيـا انتدبوا للرد على هؤلاء المتأخرين فى هذه المقالات وأمثـالها ، وشملوا بالنكير سائر ما وقـع لهم فى الطريقة . والحق أن كلامهم معهم فيه تفصيل . فان كلامهم فى أربعة مواضع: أحدها الكلام على المجاهدات وما يحصل من الأذواق والمواجد ومحـاسبة النفس على الأعمال لتحصل تلك الأذواق التى تصير مقاما ويترقى منـه إلى غيره كما قلناه، وثانيها الكلام فى الكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب مثل الصفات الربانية والعرش والكرسى والملائكة والوحي والنبوة والروح وحقائق كل موجود غائب أو شاهد وتركيب الأكـوان فى صدورها عن موجدها وتكونها كما مر . وثالثهـا التصرفات فى العوالم والأكوان بأنواع الكرامات . ورابعها ألفاظ موهمة الظاهر صدرت من الكثير من أئمـة القوم يعبرون عنهـا فى اصطلاحهم بالشطحات تستشكل ظواهرها فمنكر ومحسن ومتأول

فأما الكلام فى المجاهدات والمقامات وما يحصل من الأذواق والمواجد فى نتائجها ومحاسبة النفس على التقصير فى أسبابها فأمر لا مدفع فيه لأحد وأذواقهم فيه صحيحة والتحقق بها هو عين السعادة.

وأما الكلام فى كرامات القوم وأخبارهم بالمغيبات وتصرفهم فى الكائنات فأمر صحيح غير منكر، وإن مال بعض العلماء إلى إنكارها فليس ذلك من الحق . وما احتج به الأستاذ أبو اسحاق الإسفرايينى من أئمة الأشعرية على إنكارها لا لتباسها بالمعجزة فقد فرق المحققون من أهل السنة بينهما بالتحدى وهو دعوى وقوع المعجزة على وفق ما جاء به . قالوا ثم إن وقوعها على وفق دعوى الكاذب غير مقدور لأن دلالة المعجزة على الصدق عقلية فإن صفة نفسها التصديق فلو وقعت مع الكاذب لتبدلت صفة نفسها وهو محال . هذا مع أن الوجود شاهد بوقوع الكثير من هذه الكرامات وإنكارها نوع مكابرة وقد وقع للصحابة وأكابر السلف كثير من ذلك وهو معلوم مشهور . وأما الكلام فى الكشف وإعطاء حقائق العلويات وترتيب صدور الكائنات فأكثر كلامهم فيه نوع من المتشابه لما أنه وجداني . وفاقد الوجدان عندهم بمعزل عن أذواقهم فيه واللغات لا تعطى دلالة على مرادهم منه، لأنها لم توضع إلا للمتعارف وأكثره من المحسوسات . فينبغى أن لا نتعرض لكلامهم فى ذلك ونتركه فيما تركناه من المتشابه ومن رزقه الله فهم شيء من هذه الكلمات على الوجه الموافق لظاهر الشريعة فأكرم بها سعادة . وأما الألفاظ الموهمة التى يعبرون عنها بالشطحات ويؤاخذهم بها أهل الشرع فاعلم أن الإنصاف فى شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس، والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه، وصاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور . فمن علم منهم فضله واقتداؤه حمل على القصد الجميل من هذا وأمثاله، وإن العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها كما وقع لأبى يزيد البسطامى وأمثاله، ومن لم يعلم فضله ولا اشتهر فمؤاخذ بما صدر عنه من ذلك. إذ لم يتبين لنا ما يحملنا على تأويل كلامه وأما من تكلم بمثلها، وهو حاضر فى حسه ولم يملكه الحال

فمؤاخذ أيضا . ولهذا أفتى الفقهاء وأكابر الصوفيـة بقتل الحلاج لأنه تكلم في حضور وهو مالك لحاله والله أعلم . وسلف المتصوفة من أهـل الرسالة أعلام الملة الذين أشرنا إليهم من قبل لم يكن لهم حرص على كشف الحجاب ولا هذا النوع من الإدراك ، إنما همهم الاتباع والاقتداء ما استطاعوا . من عرض له شيء من ذلك أعرض عنه ولم يحفل به . بل يفرون منه ويرون أنه من العوائق والمحن، وأنه إدراك من إدراكات النفس مخـــلوق حادث وأن الموجودات لا تنحصر في مدارك الإنسان ، وعلم الله أوسع ، وخلقه أكبر وشريعته بالهداية أملك، فلم ينطقوا بشيء مما يدركون بل حظروا الخوض في ذلك ، ومنعوا من يكشف له الحجاب من أصحابهم من الخوض فيه والوقوف عنده، بل يلتزمون طريقتهم كما كانوا في عالم الحس قبـل الكشف من الاتباع والاقتداء ويأمرون أصحابها بالتزامها وهكذا ينبغي أن يكون حال المريد والله الموفق للصواب . والله أعلم بحقيقة الحال .

الفصل السابع

فى التصوف

نصوص من الرسالة للقشيرى

سأقدم فى هـــذا الفصل فصولا من «الرسالة» للقشيرى، والقشيرى هو أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن النيسابورى الصوفى الزاهـد وقد عرف بأنه « شيخ خراسان » « وأستاذ الجماعة » و « مصنف الرسالة » أى أن الرسالة كانت علما عليه . والرسالة حقا هى إحدى روائع التصوف وتاريخه وكان القشيرى فاتن الأسلوب ، قوى العبارة ، مؤرخا دقيقا ، علاوة على كونه ذواقة للتصوف . وقد كتب عدة كتب منها التفسير الكبير يقول السبكي .. «وهو من أجود التفاسير وأوضحها» ولكن أهم كتبه هو الرسالة وكان القشيرى أشعرى المعتقد ، شافعى الأصول . وهو يضع التصوف فى صورته النهائية السنية ، ويربطه بالمذهب الأشعرى . وهو ينعى فى مقدمة رسالته ما وصل إليه المتصوفة من فساد فى عصر . وادعاء مقامات الربوبية والإلوهية ، مع فساد أخلاقهم ، وذهاب معنى التصوف الحقيقى فيما يذهبون إليه وفيما يمارسونه ، فأراد أن يضع الأصول الحقة له ، ويبين العقيـــدة الناجية للمتصوف ، فكانت رسالته صرخة قوية ، ودعوة حارة — لإعادة التصوف إلى حقيقته المنبثقة عن الكتاب والسنة . وقد أثرت أكبر الأثر فيمن أتى بعده من صوفية أهل السنة . وقد توفى القشيرى فى ربيع الاخر سنة خمس وستين وأربعمائة .

وهاكم خطبة الرسالة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى تفرد بجلالة ملكوته وتوحد بجمال جبروته وتعزز بعلو أحديته وتقدس بسمو صمديته وتكبر فى ذاته عن مضارعة كل نظير وتنزه فى صفاته عن كل تناه وقصور . له الصفات المختصة بحقه والآيات الناطقة بأنه غير مشبه بخلقه . فسبحانه من عزيز لا حد يناله ، ولا عد يحتاله ، ولا أحد يحصره ، ولا أحد ينصره ، ولا ولد يشفعه ، ولا عدد يجمعه ، ولا مكان يمسكه ، ولا زمان يدركه ، ولا فهم يقدره ولا وهم يصوره . تعالى أن يقال كيف هو ؟ أو أين ؟ أو اكتسب بصنعه الزين ، أو دفع بفعاله النقص والشين ، إذ ليس كمثله شىء وهو السميع البصير ولا يغلبه حى وهو الخبير القدير . أحمده على ما يولى ويصنع . وأشكره على ما يزوى ويدفع ، وأتوكل عليه وأقنع ، وأرضى بما يعطى ويمنع . وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة موقن بتوحيده مستجير بحسن تأييده وأشهد أن محمدا عبده المصطفى ونبيه المجتبى ورسوله المبعوث إلى كافة الورى ﷺ وعلى آله مصابيح الدجى وأصحابه مفاتيح الهدى وسلم تسليما كثيرا .

(هده رسالة) كتبها الفقير إلى الله تعالى عبد الكريم بن هوازن القشيرى إلى جماعة الصوفية ببلدان الاسلام فى سنة سبعة وثلاثين واربعمائة (أما بعد) رضى الله عنكم فقد جعل الله هذه الطائفة صفوة أوليائه وفضلهم على الكافة من عباده بعد رسله وأنبيائه صلوات الله وسلامه عليهم وجعل قلوبهم معادن أسراره واختصهم من بين الأمة بطوالع أنواره فهم الغياث الخلق والدائرون فى عموم أحوالهم مع الحق بالحق صفاهم من كدورات البشرية ورقاهم إلى محالى المشاهدات بما تجلى لهم من حقائق الأحدية ووفقهم للقيام بآداب العبودية وأشهدهم مجارى أحكام الربوبية ، فقاموا بأداء ما عليهم من واجبات التكليف ، وتحققوا بما منه سبحانه لهم من التقليب والتصريف ثم رجعوا إلى

الله سبحانه وتعالى بصدق الافتقار ونعت الانكسار، ولم يتكلوا على ما حصل منهم من الأعمال أو صفا لهم من الأحوال علما منهم بأنه جـل وعلا يفعل ما يريد، ويختار من يشاء من العبيد، لا يحكم عليه خلق ولا يتوجه عليه لمخلوق حق. ثوابه ابتداء فضل، وعذابه حكم بعدل، وأمره قضاء فصل.

(ثم اعلموا رحمكم الله) أن المحققين من هـذه الطائفة انقرض أكثرهم ولم يبق فى زماننا هذا من هذه الطائفة إلا أثرهم كما قيل:

أما الخيام فانها كخيامهم ∴ وأرى نساء الحى غير نسائها

حصلت الفترة فى هذه الطريقة، لا بل اندرست الطريقة بالحقيقة. مضى الشيوخ الذين كانوا بهم اهتداء، وقل الشباب الذين كان لهم بسيرتهم وسنتهم اقتداء، وزال الورع وطوى بساطه، واشتد الطمع وقوى رباطه وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة فعدوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة، ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام ودنوا بترك الاحـترام وطرح الاحتشام، واستخفوا بأداء العبادات واستهانوا بالصوم والصلاة، وركضوا فى ميدان الغفلات وركنوا إلى إتباع الشهوات وقـلة المبالات بتعاطى المحظورات، والارتفاق بما يأخذونه من السوقة والنسوان وأصحـاب السلطان، ثم لم يرضوا بمـا تعاطوه من سوء هذه الأفعال حتى أشاروا إلى الحقائق والأحوال، وادعوا أنهم تحرروا من رق الأغلال، وتحققـوا بحقائق الوصال، وأنهم قائمون بالحق تجرى عليهم أحكامـه، وهم محو، وليس لله عليهم فيما يزرونه عتب ولا لوم، وأنهم كوشفوا بأسرار الأحدية، واختطفوا عنهم بالكلية وزالت عنهم أحكام البشرية. وبقوا بعد فنائهم عنهم بأنوار الصمدية، والقائل عنهم غيرهم إذا نطقوا، والنائب عنهم سواهم فيما تصرفوا، بل صرفوا ولما طـال الابتلاء فيما نحن فيه من الزمان، بما لوحت ببعضه من هذه القصة، وكنت لا أبسط إلى هذه الغاية لسان الإنكار، غيرة على هـذه الطريقة أن يذكر

أهلها بسوء ، أو يجد مخالف لثلبهم مساغا ، إذ البلوى فى هذه الديار بالمخالفين لهذه الطريقة ، والمنكرين عليها شديدة . ولما كنت أؤمل من مادة هذه الفترة أن تنحسم ، ولعل الله سبحانه يجود بلطفه فى التنبيه لمن حاد عن السنة المثلى فى تضييع آداب هذه الطريقة ، ولما أبى الوقت إلى استصعابا ، أشفقت على القلوب أن تحسب أن هذا الأمر على هذه الجملة بنى قواعده، وعلى هذا النحو سار سلفه ، فعلقت هذه الرسالة إليكم .

ـأكرمكم اللهـ وذكرت فيها بعض سير شيوخ هذه الطريقة فى آدابهم وأخلاقهم ومعاملاتهم وعقائدهم بقلوبهم وما أشاروا إليه من مواجيدهم وكيفية ترقيهم من بدايتهم إلى نهايتهم لتكون لمريدى هذه الطريقة قوة ومنكم لى بتصحيحها شهادة ، ولى فى نشر هذه الشكوى سلوة ، ومن الله الكريم فضلا ومثوبة ، وأستعين بالله سبحانه فيما أذكره وأستكفيه ، وأستعصمه من الخطأ فيه ، واستغفره واستعينه وهو بالفضل جدير وعلى مايشاء قدير .

فصل فى بيان إعتقاد هذه الطائفة فى مسائل الأصول

[يتكلم القشيرى هنا عن عقيدة الصوفية:ويقرر أنها عقيدة أهل السنة والجماعة]

اعلموا رحمكم الله أن شيوخ هذه الطائفة بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة فى التوحيد ، صانوا بها عقائدهم عن البدع ، ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنة من توحيد ليس فيه تمثيل ولا تعطيل ، وعرفوا ما هو حق القدم ، وتحققوا بما هو نعت الموجود عن العدم . ولذلك قال سيد هذه الطريقة الجنيد رحمه الله : التوحيد إفراد القدم من الحدث. وأحكموا أصول العقائد بواضح الدلائل ولائح الشواهد كما قال أبو محمد الجريرى رحمة الله من لم يقف على علم التوحيد بشاهد من شواهده، زلت به قدم الغرور فى مهواة من التلف .

يريد بذلك أن من ركن إلى التقليد ، ولم يتأمل دلائل التوحيد ، سقط عن سنن النجاة . ووقع فى أسر الهلاك . ومن تأمل ألفاظهم وتصفح كلامهم وجد فى مجموع أقاويلهم ومتفرقاتها ، ما يثق بتأمله بأن القوم لم يقصروا فى التحقيق عن شأو ، ولم يعرجوا فى الطلب على تقصير .

ونحن نذكر فى هذا الفصل جملا من متفرقات كلامهم فيما يتعلق بمسائل الأصول،ثم نحرر على الترتيب بعدها ما يشتمل على مايحتاج إليه فى الإعتقاد على وجه الإيجاز والاختصار إن شاء الله تعالى .

سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن محمد بن حسين السلمى رحمه الله يقول :سمعت عبدالله بن موسى السلامى يقول : سمعت أبا بكر الشبلى يقول : الواحد المعروف قبل الحدود وقبل الحروف ، وهذا صريح من الشبلى أن القديم سبحانه لا حد لذاته ، ولا حروف لكلامه . سمعت أبا حاتم الصوفى يقول سمعت أبا نصر الطوسى يقول : سئل رويم عن أول فرض افترضه الله عز وجل على خلقه ما هو فقال : المعرفة لقوله جل ذكره،وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون،قال ابن عباس:إلا ليعرفون .

وقال الجنيد إن أول ما يحتاج إليه العبد من عقد الحكمة ، معرفة المصنوع ، صانعه ، والمحدث كيف كان إحداثه ، فيعرف صفة الخالق من المخلوق وصفة القديم من المحدث ، ويذل لدعوته ويعترف بوجوب طاعته فان لم يعرف مالكه ، لم يعترف بالملك لمن استوجبه . أخبرنى محمد بن الحسين قال سمعت محمد بن عبد الله الرازى يقول: سمعت أبا الطيب المراغى يقول للعقل دلالة . وللحكمة إشارة، وللمعرفة شهادة ، فالعقل يدل والحكمة تشير والمعرفة تشهد:أن صفاء العبادات لا ينال إلا بصفاء التوحيد .

وسئل الجنيد عن التوحيد. فقال إفراد الموحد بتحقيق وحدانيته بكمال

أحديته أنه الواحد الذى لم يلد ولم يولد بنفى الأضداد والأنداد والأشباه بلا تشبيه ولا تكييف ولا تصوير ولا تمثيل ، ليس كمثله شىء وهو السميع البصير . أخبرنا محمد بن أحمد بن محمد بن يحيى الصوفى قال أخبرنا عبد الله بن على التميمى الصوفى يحكى عن الحسين بن على الدامغانى قال سئل أبو بكر الزهرا باذى عن المعرفة فقال : المعرفة اسم ومعناه وجود تعظيم فى القلب يمنعك عن التعطيل والتشبيه . وقال أبو الحسن البوشنجى رحمه الله : التوحيد أن تعلم أنه غير مشبه للذوات ولا منفى للصفات .

أخبرنا الشيخ أبو عبد الرحمن السلمى رحمه الله تعالى قال سمعت محمد بن محمد بن غالب قال سمعت أبا نصر احمد بن سعيد الاسفنجانى . يقول قال الحسين بن منصور : ألزم الكل الحدث ، لأن القدم له ، فالذى بالجسم ظهوره فالعرض يلزمه ، والذى بالأداة إجتماعه فقواها تمسكه ، والذى يؤلفه وقت يفرقه وقت ، والذى يقيمه غيره ، فالضرورة تمسه ، والذى الوهم يظفر به فالتصوير يرتقى إليه ومن آواه محل أدركه أين ، ومن كان له جنس طالبه مكيف . إنه سبحانه لا يظله فوق ولا يقله تحت ولا يقابله حد ولا يزاحمه عند ولا يأخذه خلف ولا يحده امام ولم يظهره قبل ، ولم ينفه بعد ، ولم يجمعه كل ، ولم يوجده كان . ولم يفقده ليس . وصفه لا صفة له ، وفعله لا علة له ، وكونه لا أمد له تنزه عن أحوال خلقه ، ليس له من خلقه مزاج ولا فى فعله علاج ، باينهم بقدمه كما باينوه بحدوثهم ، إن قلت متى فقد سبق الوقت كونه ، وإن قلت هو ، فالهاء والواو خلقه ، وإن قلت أين ، فقد تقدم المكان وجوده ، فالحروف آياته ، ووجوده اثباته ، ومعرفته توحيده ، وتوحيده تمييزه من خلقه ، ما تصور فى الأوهام فهو بخلافه كيف يحل به مامنه بداه أو يعود إليه ما هو انشاه لا تماقله العيون ولا تقابله الظنون ، قربه كرامته ، وبعده اهانته ، علوه من غير توقل ، ومجيئه من غير تنقل .

هو الاول والآخر والظاهر والباطن القريب البعيد الذى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير .

سمعت أبا حاتم السجستانى يقول سمعت أبا نصر الطوسى السراج يحكي عن يوسف بن الحسين قال قام رجل بين يدى ذىالنون المصرى فقال أخبرني عن التوحيد ما هو فقال هو أن تعلم أن قدرة الله تعالى فى الأشياء بلا مزاج وصنعه للأشياء بلا علاج ، وعلة كل شيء صنعه ، ولا علة لصنعه وليس فى السموات العلا ولا فى الأرضين السفلى مدبر غير الله وكل ماتصور فى وهمك فالله بخلاف ذلك .

وقال الجنيد التوحيد علمك وإقرارك بأن الله فرد فى أزليته لاثانى معه ولا شيء يفعل فعله . وقال أبو عبد الله بن خفيف: الإيمان تصديق القلوب بما علمه من الغيوب. وقال أبو العباس السيارى عطاؤه على نوعين كرامة واستدراج ، فما أبقاه عليك فهو كرامة وما أزاله عنك فهو استدراج . فقل أنا مؤمن إن شاء الله تعالى وأبو العباس السيارى كان شيخ وقته ، سمعت الأستاذ أبا على الدقاق رحمه الله يقول غمز رجل رجل أبىالعباس السيارى فقال تغمز رجلا ما نقلتها قط فى معصية الله عز وجل ، وقال أبو بكر الواسطى من قال أنا مؤمن بالله حقا ، قيل له الحقيقة تشير إلى إشراف واطلاع وإحاطة ، فمن فقده بطل دعواه فيها ، يريد بذلك ماقاله أهل السنة أن المؤمن الحقيقى من كان محكوماله بالجنة ، فمن لم يعلم ذلك من سر حكمة الله تعالى فدعواه بأنه مؤمن حقا غير صحيح .

سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى يقول سمعت منصور بن عبدالله يقول سمعت أبا الحسن العنبرى يقول : سمعت سهل بن عبد الله التسترى يقول : ينظر إليه تعالى المؤمنون بالأبصار من غير إحاطة ولا إدراك نهاية وقال أبو الحسن النورى : شاهد الحق القلوب فلم ير قلبا أشوق إليه من

قلب محمد ﷺ ، فأكرمه بالمعراج تعجيلا للرؤية والمكالمة . سمعت الأمام أبا بكر محمد بن الحسن بن فورك رحمه الله تعالى يقول سمعت محمد بن المحبوب خادم أبي عثمان المغربي يقول ، قال لي أبو عثمان المغربي يوما، يا محمد لو قال لك أحد أين معبودك إيش تقول قال قلت أقول حيث لم يزل . قال فان قال أين كان في الأزل إيش تقول قال قلت أقول حيث هو الآن يعنى أنه كما كان ولا مكان فهو الآن كما كان. قال فارتضى منى ذلك ونزع قميصه وأعطانيه .

وسمعت الإمام أبا بكر بن فورك رحمه الله تعالى يقول سمعت أبا عثمان المغربي يقول كنت أعتقد شيئا من حديث الجهة، فلما قدمت بغداد زال ذلك عن قلبي ، فكتبت إلى أصحابنا بمكة انى أسلمت الآن إسلاما جديدا . سمعت محمد بن الحسين السلمي رحمه الله يقول سمعت أبا عثمان المغربي يقول وقد سئل عن الخلق فقال : قوالب وأشباح تجرى عليهم أحكام القدرة . وقال الواسطي : لما كانت الأرواح والأجساد قامتا بالله وظهرتا به لا بذواتها كذلك قامت الخطرات والحركات بالله لا بذواتها إذ الحركات والخطرات فروع الأجساد والأرواح. صرح بهذا الكلام أن أكساب العباد مخلوقة لله تعالى ، وكما أنه لا خالق للجواهر إلا الله تعالى، فكذلك لا خالق للأعراض إلا الله تعالى .

سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمي رحمه الله يقول سمعت محمد بن عبد الله يقول سمعت أبا جعفر الصيدلاني يقول سمعت أبا سعيد الخزاز يقول من ظن أنه ببذل الجهد يصل إلى مطلوبه فتمن، ومن ظن أنه بغير الجهد يصل فمتعن. وقال الواسطي المقامات أقسام قسمت ، ونعوت أجريت ، كيف تستجلب بحركات أو تنال بسعايات . وسئل الواسطي عن الكفر بالله أو لله فقال — الكفر والإيمان والدنيا والآخرة من الله وإلى الله وبالله ولله، من الله ابتداء وإنشاء ، وإلى الله مرجعا وإنتهاء ، وبالله بقاء وفناء ، ولله ملكا وخلقا .

وقال الجنيد ـ سئل بعض العلماء عن التوحيد فقال ، هو اليقين. فقال السائل بين لى ما هو فقال معرفتك أن حركات الخلق وسكونهم فعل الله عز وجل وحده لا شريك له فاذا فعلت ذلك فقد وحدته . سمعت محمد بن الحسين رحمه الله يقول سمعت عبد الواحد بن على يقول سمعت القاسم بن القاسم يقول سمعت محمد بن موسى الواسطى يقول سمعت محمد بن الحسين الجوهرى يقول سمعت ذا النون المصرى يقول ـ وقد جاءه رجل ـ فقال أدع الله لى ، فقال إن كنت قد أيدت فى علم الغيب بصدق التوحيد فكم من دعوة مجابة قد سبقت لك ، وإلا فان النداء لا ينقذ الغرقى وقال الواسطى : إدعى فرعون الربوبية على الكشف وأدعت المعتزلة على الستر تقول ما شئت فعلت . وقال أبو الحسين النورى: التوحيد كل خاطر يشير إلى الله تعالى بعد أن لا تزاحمه خواطر التشبيه . وأخبرنا الشيخ أبو عبد الرحمن السلمى رحمه الله تعالى قال سمعت عبد الواحد بن بكر يقول سمعت هلال بن أحمد يقول سئل أبو على الروزبارى عن التوحيد فقال التوحيد استقامة القلب باثبات مفارقة التعطيل وإنكار التشبيه ، والتوحيد فى كلمة واحدة كل ما صوره الأوهام والأفكار، فالله سبحانه بخلافه لقوله تعالى ليس كمثله شىء وهو السميع البصير .

وقال أبو القاسم النصر اباذى الجنة باقية بابقائه ، وذكره لك ورحمته ومحبته لك باق ببقائه ، فشتان بين ما هو باق ببقائه، وبين ما هو باق بابقائه . وهذا الذى قاله الشيخ أبو القاسم النصر أباذى هو غاية التحقيق ، فان أهل الحق قالوا : صفات ذات القديم سبحانه باقيات ببقائه تعالى ، فنبه على هذه المسألة . وبين أن الباقى باق ببقائه بخلاف ما قاله مخالفو أهل الحق فخالفوا الحق . أخبرنا محمد بن الحسين قال سمعت النصر أباذى يقول أنت متردد بين صفات الفعل وصفات الذات ، وكلاهما صفته تعالى على الحقيقة ، فاذا هيمك فى مقام التفرقة ، قرنك بصفات فعله ، وإذا بلغك إلى مقام الجمع قرنك بصفات ذاته ، وأبو القاسم النصر اباذى كان شيخ وقته . سمعت الاستاذ الإمام اسحق الأسفراييني رحمه الله يقول لما قدمت من بغداد كنت أدرس

فى جامع نيسابور مسئلة الروح ، وأشرح القول فى أنهـا مخلوقة ، وكان أبو القاسم النصر اباذى قاعدا متباعدا عنا يصغى إلى كلامى فاجتاز بنا بعد ذلك يوما بأيام قلائل فقال لمحمد القراء ـ أشهد انى أسلمت جديدا على يد هذا الرجل وأشار إلى .

سمعت محمد بن الحسين السلمين يقول سمعت أبا حسين الفـارسى يقول سمعت إبراهيم بن فاتك يقول سمعت الجنيد يقول متى يتصل من لا شبيه له ولا نظير له بمن له شبيه ونظير ، هيهات هذا ظن عجيب . إلا بمـــا لطف اللطيف من حيث لا درك ولا وهم ولا إحاطة . إلا اشارة اليقـين وتحقيق الإيمان : وأخبرنا محمد بن الحسين رحمه الله تعالى قال سمعت عبد الواحد بن بكر يقول حدثنى أحمد بن محمد على البردعى قال حدثنا طاهر بن اسماعيل الرازى قال قيل ليحيى بن معاذ : أخبرنى عن الله عز وجل فقال : اله واحد . فقيل له : كيف هو ؟ فقال ملك قادر : فقيل : أين هو ؟ فقال : هو بالمرصاد فقال السائل : لم أسألك عن هذا فقال : ما كان غير هذا كان صفة المخلوق ، فأما صفته فما أخبرتك عنه . وأخـبرنا محمد بن الحسين قال سمعت أبا بكر الرازى يقول سمعت أبا على الروزبارى يقول : كل ما توهمـه متوهم بالجهل أنه كذلك ، فالعقل يدل على أنه بخلافه . وسأل ابن شاهين الجنيد عن معنى ـ مع ـ فقال ـ مع ـ على معنيين مع الأنبياء بالنصرة والكلاءة . قال الله تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم . فقال ابن شاهين : مثلك يصلح أن يكون دالا للأمة على الله .

وسئل ذو النون المصرى عن قوله تعالى : الرحمن على العرش استوى فقال : أثبت ذاته ونفى مـكانه ، فهو موجود بذاته ، والأشياء موجودة بحكمه كما شاء سبحانه . وسئل الشبلى عن قوله تعـالى : الرحمن على العرش . استوى فقال : الرحمن لم يزل ، والعرش محـدث ، والعرش بالرحمن استوى ، وسئل جعفر بن نصير عن قوله تعالى : الرحمن على العرش ـ استوى ـ فقال

استوى علمه بكل شيء، فليس شيء أقرب إليه من شيء. وقال جعفر الصادق من زعم أن الله فى شيء أو من شيء أو على شيء فقد أشرك، إذ لو كان على شيء لكان محمولا، ولو كان فى شيء لكان محصورا، ولو كان من شيء لكان محدثا. وقال جعفر الصادق أيضا فى قوله: ثم دنا فتدلى: من توهم أنه بنفسه دنا جعل ثم مسافة انما التداني أنه كلما قرب منه بعده عن أنواع المعارف إذ لا دنو ولا بعد. ورأيت بخط الأستاذ أبى على أنه قيل لصوفى: أين الله فقال: اسحقك الله تطلب مع العين أين. أخبرنا الشيخ أبو عبد الرحمن السلمى قال سمعت أبا العباس بن الخشاب البغدادى يقول سمعت أبا القاسم بن موسى يقول سمعت محمد بن أحمد يقول سمعت الانصارى يقول سمعت الخزاز يقول: حقيقة القرب فقد حس الأشياء من القلب وهدو الضمير إلى الله تعالى.

سمعت محمد بن الحسين يقول سمعت محمد بن على الحافظ يقول سمعت أبا معاذ القزوينى يقول سمعت أبا على الدلال يقول سمعت أبا عبد الله بن قهرمان يقول سمعت ابراهيم الخواص يقول: انتهيت إلى رجل وقد صرعه الشيطان، فجعلت أؤذن فى أذنه، فنادانى الشيطان من جوفه: دعنى أقتله، فانه يقول القرآن مخلوق. وقال ابن عطاء الله تعالى لما خلق الأحرف جعلها سرا له فلما خلق آدم عليه السلام، بث فيه ذلك السر، ولم يبث ذلك السر فى أحد من ملائكته فجرت الأحرف على لسان آدم عليه السلام بفنون الجريان وفنون اللغات. فجعلها الله صورا لها. صرح ابن عطاء القول بأن الحروف مخلوقة. وقال سهل بن عبد الله: إن الحروف لسان فعل لا لسان ذات لأنها فعل فى مفعول. قال وهذا أيضا تصريح بأن الحروف مخلوقة. وقال الجنيد فى جوابات مسائل الشاميين: التوكل عمل القلب والتوحيد قول القلب والتوحيد قول القلب (قال) هذا قول اهل الأصول إن الكلام هو المعنى الذى قام بالقلب من معنى الأمر والنهى والخبر والاستخبار. وقال الجنيد فى مسائل الشاميين أيضا: تفرد الحق بعلم الغيوب، فعلم ما كان وما يكون ان لو كان

كيف كان يكون . وقال الحسين بن منصور من عرف الحقيقة ة فى التوحيد سقط عنه لم وكيف . أخبرنا محمد بن الحسين قال سمعت منصور بن عبد الله يقول سمعت جعفر بن محمد يقول قال الجنيد : أشرف المجالس وأعلاها الجلوس مع الفكرة فى ميدان التوحيد . وقال الواسطى : ما أحدث الله شيئا أكرم من الروح ، صرح بأن الروح مخلوقة . قال الأستاذ الامام زين الإسلام أبو القاسم رحمه الله دلت هذه الحكايات على أن عقائد مشايخ الصوفية توافق أقاويل أهل الحق فى مسائل الأصول وقد اقتصرنا على هذا المقدار خشية خروجنا عما آثرناه من الايجاز والإختصار .

(فصل قال الأستاذ زين الاسلام أبو القاسم أدام الله عزه) وهذه فصول تشتمل على بيان عقائدهم فى مسائل التوحيد ذكرناها على وجه الترتيب قال شيوخ هذه الطريقة ـ على ما يدل عليه متفرقات كلامهم ومجموعاتها ومصنفاتهم فى التوحيد ـ أن الحق سبحانه وتعالى موجود قديم واحد حكيم قادر عليم قاهر رحيم مريد سميع مجيد رفيع متكلم بصير متكبر قدير حي أحد باق صمد ، وأنه عالم بعلم قادر بقدرة مريد بارادة سميع بسمع بصير ببصر متكلم بكلام حي بحياة باق ببقاء ، وله يدان هما صفتان يخلق بهما ما يشاء سبحانه على التخصيص ، وله الوجه الجميل ، وصفات ذاته مختصة بذاته لا يقال هى هو ولا هى أغيار له ، بل هى صفات له أزلية ونعوت سرمدية ، وأنه احدى الذات ليس يشبه شيئا من المصنوعات ولا يشبهه شىء من المخلوقات ، ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا صفاته أعراض ولا يتصور فى الأوهام ولا يتقدر فى العقول . ولا له جهة ولا مكان ولا يجرى عليه وقت زمان ، ولا يجوز فى وصفه زيادة ولا نقصان ، ولا يخصه هيئة وقد ، ولا يقطعه نهاية وحد ، ولا يحله على الفعل باعث ولا يجوز عليه لون ولا كون ولا ينصره مدد ولا عون ، ولا يخرج عن قدرته مقدور ، ولا ينفك عن حكمه مفطور ، ولا يعزب عن علمه معلوم ، ولا هو على فعله كيف يصنع وما يصنع ملوم ، ولا يقال له أين ولا حيث ولا كيف ولا يستفتح له وجود . فيقال : متى

كان ولا ينتهي له بقاء . فيقال : استوفى الأجل والزمان ، ولا يقال لم فعل ما فعل إذ لا علة لأفعاله ، ولا يقال ما هو إذ لا جنس له فيتميز بامارة عن أشكاله يرى لا عن مقابلة ، ويرى غـــيره لا عن مما قلة ، ويصنع لا عن مباشرة ، ومزاولة ، له الأسماء الحسنى والصفات العلا يفعل ما يريد ويذل لحكمه العبيد ، لا يجري في سلطانه إلا ما يشاء ، ولا يحصل في ملكه غـير ما سبق به القضاء ، ماعلم أنه يكون من الحادثات ، أراد أن يكون ، وماعلم أنه لا يكون مما جاز أن يكون أراد أن لا يكون ، خالق اكساب العباد خـــيرها وشرها ومبدع ما في العالم من الأعيان والاثار أقلها واكثرها ومرسل الرسل الأمم من غير وجوب عليه ، ومتعبد الانام على لسان الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بما لا سبيل لأحد باللوم والاعتراض عليه ، ومؤيد نبينا محمد ﷺ بالمعجزات الظاهرة والآيات الزاهرة بما أزاح به العذر وأوضح به اليقين والفكر وحافظ بيضة الاسلام بعد وفاته ﷺ بخلفـائه الراشدين ، ثم حارث الحق وناصره بما يوضحه من حجج الدين على ألسنة أوليائه ، عصم الأمـة الحنيفية عن الاجتماع على الضلالة ، وحسم مادة الباطل بما نصب من الدلالة ، وانجز ما وعد من نصرة الدين بقوله : ليظهره على الدين كله ولو كـره المشركون . فهذه فصول تشير إلى أصول المشايخ على وجه الايجاز وبالله التوفيق .

باب في تفسير الفاظ تدور بين هذه الطائفة وبيان ما يشكل منها

(هـذا باب من أدق أبواب الرسالة يتكلم فيه عن مصطلحات الصوفية كلام الخبير العارف بها) .

أعلم أن من المعلوم أن كل طائفة من العلماء لهم ألفاظ يستعملونها انفردوا بها عن سواهم ، تواطؤا عليها لأغراض لهم . فيها من تقريب الفهم على المخاطبين بها أو تسهيل على أهل تلك الصنعة في الوقوف على معانيهم باطلاقها ، وهذه الطائفة يستعملون ألفاظا فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم والاجماع

والستر على من باينهم فى طريقتهم ، لتكون معـــاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع فى غير أهلها ، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف أو مجلوبة بضرب تصرف ؛ بل هى معان أودعها الله تعالى قلوب قوم ، واستخلص لحقائقها اسرار قوم ، ونحن نريد بشرح هــذه الألفاظ تسهيل الفهم على من يريد الوقوف على معانيهم من سالكى طرقهم ومتبعى سننهم .

فمن ذلك : الوقت، حقيقة الوقت عند أهـل التحقيق حادث متوهم علق حصوله على حادث متحقق ، فالحادث المتحقق وقت للحادث المتوهم : تقول : آتيك رأس الشهر ، فالاتيـان متوهم ورأس الشهر حادث متحقق ، فرأس الشهر وقت الاتيان . سمعت الأستاذ أبا على الدقاق رحمه الله تعـالى يقول : الوقت ما أنت فيه، إن كنت بالدنيا فوقتك الدنيا وإن كنت بالعقبى فوقتك العقبى: وإن كنت بالسرور فوقتك السرور، وإن كنت بالحزن فوقتك الحزن، يريد بهذا أن الوقت ما كان هو الغالب على الإنسان ، وقـد يعنون بالوقت ما هو فيه من الزمان ، فان قوما قالوا الوقت ما بين الزمانين يعنى الماضى والمستقبل. ويقولون الصوفى ابن وقته يريدون بذلك أنه مشتغل بما هو أولى به فى الحال قائم بما هو مطالب به فى الحين . وقيل: الفقير لا يهمه ماضى وقته وآتيه، بل يهمه وقته الذى هو فيه، وقيل الاشتغال بفوات وقت ماض تضييع وقت ثان، وقد يريدون بالوقت ما يصادفهم من تعريف الحق لهم دون ما يختارون لأنفسهم ، ويقولون فلان بحكم الوقت أى أنه مستسلم لما يبدو له من الغيب من غير اختيـار له وهذا فيما ليس لله تعالى ما عليهم فيه أمر أو اقتضاء بحق شرع إذ التضييـع لما أمرت به واحالة الأمر فيه على التقدير وترك المبالاة بما يحصل منك من التقصير ، خروج عن الدين . ومن كلامهم الوقت سيف ، أى كما أن السيف قاطع فالوقت بما يمضيه الحق ويجريه غالب . وقيـل السيف لين مسه قاطـع حده، فمن لاينه سلم ومن خاشنه اصطلم كذلك الوقت من استسلم لحكمه نجا ومن عارضه انتكس وتردى وأنشدوا فى ذلك :

وكالسيف إن لا ينته لان مسه   وحداه ان خاشنته خشنان

ومن ساعده الوقت ، فالوقت له وقت ،من ناكده الوقت، عليه مقت . وسمعت الأستاذ أبا على الدقاق يقول : الوقت مبرد يسحقك ولا يمحقك يعنى لو محاك وأفناك لتخاصت حين فنيت، لكنه يأخذ منك ولا يمحوك بالكلية وكان ينشد فى هذا المعنى :

كل يوم يمر يأخذ بعضى   يورث القلب حسرة ثم يمضى

وكان ينشد أيضا :

كأهل النار إن نضجت جلود   أعيدت للشقاء لهم جلود

وفى معناه :

ليس من مات ما استراح بميت   إنما الميت ميت الاحيــاء

والكيس من كان يحكم وقته ، إن كان وقته الصحو ، فقيامه بالشريعة ، وإن كان وقته المحو ، فالغالب عليه أحكام الحقيقة :

ومن ذلك المقام : والمقام مايتحقق به العبد بمنازلته من الآداب مما يتوصل إليه بنوع تعرف . ويتحقق به بضرب تطلب ، ومقاساة تكلف ، فمقام كل أحد موضع اقامته عند دلك . وما هو مشتغل بالرياضة له وشرطه أن لا يرتقى من مقام إلى مقام آخر ، ما لم يستوف أحكام ذلك المقام ، فان من لا قناعة له لا يصح اه التوكل . ومن لاتوكل له لا يصح له التسليم ، وكذلك من لا توبة له لاتصلح له الانابة ، ومن لا ورع له لا يصح له الزهو . والمقام هو الاقامة كالمدخل بمعنى الادخال ، والمخرج بمعنى الاخراج ، ولا يصح لأحد منازلة مقام إلا بشهود إقامة الله تعالى . يقول لما دخل الواسطى نيسابور سأل . أصحاب أبى عثمان بماذا كان يأمركم شيخكم فقــال: كان يأمرنا بالتزام الطاعات ورؤية التقصير فيها فقال : أمركم بالمجوسية المحضة هلا أمركم بالغيبة

عنها برؤية منشئها ومجريها ، وإنما أراد الواسطى بهـــذا صيانتهم عن محل الاعجاب ، لا تعريجا فى أوطان التقصير أو تجويزا للاخلال بأدب من الآداب .

ومن ذلك الحال : والحال عند القوم معنى يرد على القلب ، من غير تعمد منهم ، ولا اجتلاب ولا اكتساب لهم من طرب أو حزن أو شوق أو انزعاج أو هيبة أو احتياج ، فالأحوال مواهب والمقـامات مكاسب ، والأحوال تأتي من عين الوجود ، والمقامات تحصل ببذل المجهود ، وصاحب المقام ممكن فى مقامه ، وصاحب الحال مترق عن حاله ، وسئل ذو النون المصرى عن العارف فقال كان ههنا فذهب وقال بعض المشايخ : الأحوال كالبروق ، فان بقى فحديث نفس . وقالوا الأحوال كاسمها يعنى أنها كما تحل بالقلب، تزول فى الوقت وأنشدوا :

لو لم تحل ما سميت حالا — وكل ما حال فقـد زالا
أنظر إلى الفىء إذا ما انتهى — يأخذ فى النقص إذا طالا

وأشار قوم إلى بقاء الأحوال ودوامها ، وقالوا : إنهـا إذا لم تدم ولم تتوال فهى لوائح وبواده ، ولم يصـل صاحبها بعـــد إلى الأحوال ، فاذا دامت تلك الصفة فعند ذلك تسمى حالا ، وهذا أبو عثمان الحيرى يقول منذ أربعين سنة ما أقامنى الله تعـالى فى حال فكرهته . أشار إلى دوام الرضا ، والرضا من جملة الأحوال ، فالواجب فى هذا أن من أشار إلى بقاء الأحوال فصحيح ، ما قال: فقد يصير المعنى شربا لأحد ، فيربي فيه . ولكن لصاحب هذه الحال أحوال هى طوارق لا تدوم فوق أحواله ، التى صارت شربا له ، فاذا دامت هـذه الطوارق له كما دامت الأحوال المتقدمـة ارتقى إلى أحوال أخر فوق هذه ، والطف من هذه ، فأبدا يكون فى الترقى. سمعت الأستاذ أبا على الدقاق رحمه الله يقول فى معنى قوله ﷺ إنه ليغان على قلبى حتى استغفر

الله تعالى فى اليوم سبعين مرة ، أنه كان ﷺ أبدا فى الترقى من أحواله ، فاذا ارتقى من حالة إلى حالة أعلى مما كان فيها فربما حصل له ملاحظة إلى ما ارتقى عنها فكان بعدها غنيا بالاضافة إلى ما حصل فيهـــا ، فابدا كانت أحواله فى التزايد ، ومقدورات الحق سبحانه من الألطاف لا نهاية لها ، فاذا كان حق الحق تعالى العز ، وكان الوصول إليه بالتحقيق محالا ، فالعبد أبدا فى ارتقاء أحواله ، فلا معنى توصل إليه إلا وفى مقدوره سبحانه ماهو فوقه يقدر أن يوصله إليه ، وعلى هذا يحمل قولهم حسنات الابرار سيئات المقربين وسئل الجنيد عن هذا فأنشد .

طوارق أنوار تلوح إذا بدت فتظهر كتمانا وتخبر عن جمع

(ومن ذاك القبض والبسط) وهما حالتان بعد ترقى العبد عن حالة الخوف والرجاء فالقبض للعارف بمنزلة الخوف للمستأنف والبسط للعارف بمنزلة الرجاء للمستأنف . ومن الفصل بين القبض والخوف والبسط والرجاء أن الخوف إنما يكون من شيء فى المستقبل ، أما أن يخاف فوت محبوب ، أو هجوم محذور ، وكذلك الرجاء إنما يكون بتأميل محبوب فى المستقبل ، أو بتطلع زوال محذور وكفاية مكروه فى المستأنف . وأما القبض فلمعنى حاصل فى الوقت ، وكذلك البسط فصاحب الخوف والرجاء تعلق قلبه فى حالتيه بآجله ، وصاحب القبض والبسط أخيذ وقته بوارد غلب عليه فى عاجله . ثم تتفاوت نعوتهم فى القبض والبسط على حسب تفاوتهم فى أحوالهم ، فمن وارد يوجب قبضا ولكن يبقى مساغ للأشياء الأخر ، لأنه غير مستوف ، ومن مقبوض لا مساغ لغير وارده فيه لأنه مأخوذ عنه بالكلية ، بوارده . كما قال بعضهم : أنا ردم أى لا مساغ فى وكذلك المبسوط قد يكون فيه بسط ، يسع الخلق فلا يستوحش من أكثر الأشياء ، ويكون مبسوطا لا يؤثر فيه شيء بحال من الأحوال . سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق رحمه الله يقول دخل بعضهم علي أبي بكر القحطى ، وكان له ابن يتعاطى ما يتعاطاه الشباب ، وكان يمر

هذا الداخل على الابن فاذا هو مع أقرانه فى اشتغاله ببطالته ، فرق قلبه ، وتألم للقحطى ، وقال مسكين هذا الشيخ كيف ابتلى بمقاساة هذا الابن ، فلما دخل على القحطى وجده كأنه لا خبر له بما يجرى عليه من الملاهى فتعجب منه . وقال فديت من لا تؤثر فيه الجبال الرواسى . فقال القحطى إنا قد حررنا عن رق الأشياء فى الأزل . ومن أدنى موجبات القبض أن يرد على قلبه وارد موجبه إشارة إلى عتاب ورمز باستحقاق تأديب ، فيحصل فى القلب لا محاله قبض ، وقد يكون موجب بعض الواردات إشارة إلى تقريب أو إقبال بنوع لطف وترحيب فيحصل للقلب بسط ، وفى الجملة قبض كل أحد على حسب بسطه وبسطه على حسب قبضه ، وقد يكون قبض يشكل على صاحبه سببه ، يجد فى قلبه قبضا لا يدرى موجبه ولا سببه فسبيل صاحب هذا القبض التسليم حتى يمضى ذلك الوقت لأنه لو تكلف نفيه أو استقبل الوقت قبل هجومه عليه باختياره زاد فى قبضه ولعله يعد ذلك منه سوء أدب ، وإذا استسلم لحكم الوقت فعن قريب يزول القبض . فان الحق سبحانه قال والله يقبض ويبسط وقد يكون بسطه يرد بغتة ، ويصادف صاحبه فلتة ، لا يعرف له سببا ، يهز صاحبه ، ويستفزه فسبيل صاحبه السكون ومراعاه الأدب . فان هذا الوقت له خطر عظيم فليحذر صاحبه مكرا خفيا ، كذا قال بعضهم : فتح على باب من البسط فزللت زلة ، فحجبت عن مقامى ، ولهذا قالوا قف على البساط ، وإياك والإنبساط وقد عد أهل التحقيق حالتى القبض والبسط من جملة ما استعاذوا منه لانهما بالاضافة إلى ما فوقهما من استهلاك العبد وإندراجه فى الحقيقة فقر وضر . سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى يقول سمعت الحسين بين يحيى يقول سمعت جعفر بن محمد يقول سمعت الجنيد يقول : الخوف من الله يقبضنى ، والرجاء منه يبسطنى ، والحقيقة تجمعنى ، والحق يفرقنى ، إذا قبضنى بالخوف أفنانى عنى ، وإذا بسطنى بالرجاء ردنى على ، وإذا جمعنى بالحقيقة أحضرنى ، وإذا فرقنى بالحق أشهدنى غيرى ، فغطانى عنه . فهو تعالى فى ذلك كله محركى غير ممسكى ، وموحشى غير مؤنسى ، فأنا بحضورى أذوق طعم وجودى ، فليته أفنانى

عنى فتعنى أو غيبنى عنى فروحنى .

(ومن ذلك الهيبة والانس) وهما فوق القبض والبسط ، فكما أن القبض فوق رتبة الخوف والبسط فوق منزلة الرجاء،فالهيبة أعلى من القبض والأنس أتم من البسط ، وحق الهيبة الغيبة ، فكل هائب غائب ، ثم الهائبون يتفاوتون فى الهيبة على حسب تباينهم فى الغيبة . فمنهم ومنهم ، وحق الأنس صحو بحق ، فكل مستأنس صاح، ثم يتباينون حسب تباينهم فى الشرب ، ولهذا قالوا أدنى محل الانس أنه لو طرح فى لظى لم يتكدر عليه أنسه. قال الجنيد رحمه الله: كنت اسمع السرى يقول يبلغ العبد إلى حد لو ضرب وجهه بالسيف لم يشعر، وكان فى قلبى منه شىء حتى بان لى أن الأمر كذلك. فحكى عن أبي مقاتل العكى أنه قال: دخلت على الشبلى وهو ينتف الشعر من حاجبه بمنقاش فقلت: يا سيدى أنت تفعل هذا بنفسك ويعود ألمه إلى قلبى . فقال ويلك الحقيقة ظاهرة لى ولست أطيقها ، فهو ذا فأنا أدخل الألم على نفسى ، لعلى أحس به فيسترعنى فلست أجد الألم وليس يستتر عنى ، وليس لى به طاقة وحال الهيبة والأنس وان جلتا ، فأهل الحقيقة يعدونها نقصا لتضمنها تغير العبد ، فان أهل التمكين سمت أحوالهم عن التغير وهم محو فى وجود العين ، فلا هيبة لهم ولا أنس ولا علم ولا حس، والحكاية معروفة عن أبى سعيد الخراز أنه قال تهت فى البادية مرة فكنت أقول :

أتيه فلا أدرى من التيه من أنا سوى ما يقول الناس فى وفى جنسى
أتيه على جن البلاد وأنسها فان لم أجد شخصا أتيه على نفسى

قال فسمعت هاتفا يهتف بي ويقول :

أيا من يرى الأسباب أعلى وجوده ويفرح بالتيه الدني وبالأنس
فلو كنت من أهل الوجود حقيقة لغبت عن الأكوان والعرش الكرسى
وكنت بلا حال مع الله واقفا تصان عن التذكار للجن والأنس

وإنما يرتقى العبد عن هذه الحالة بالوجود .

(ومن ذلك التواجد والوجد والوجود) فالتواجد استدعاء الوجد بضرب إختيار وليس لصاحبه كمال الوجد إذ لو كان واجدا وباب التفاعل أكثر على إظهار الصفة وليست كذلك قال الشاعر : —

إذا تخازرت وما بى من خزر ثم كسرت العين من غير ما عور

فقوم قالوا : التواجد غير مسلم لصاحبه لما يتضمن من التكلف، ويبعد عن التحقيق : وقوم قالوا إنه مسلم للفقراء المجردين الذين ترصدوا لوجدان هذه المعانى وأصلهم خبر الرسول ﷺ: ابكوا فإن لم تبكوا فتباكوا . والحكاية المعروفة لأبى محمد الجريرى رحمه الله أنه قال كنت عند الجنيد وهناك ابن مسروق وغيره وثم قوال فقام ابن مسروق وغيره والجنيد ساكن فقلت يا سيدى ما لك فى السماع شىء . فقال الجنيد وترى الجبال تحسبها جامدة وهى تمر مر السحاب . ثم قال وأنت يا أبا محمد مالك فى السماع شىء . فقلت يا سيدى أنا إذا حضرت موضعا فيه سماع وهناك محتشم أسكت على نفس وجدى ، فاذا خلوت أرسلت وجدى ، فتواجدت ، فأطلق فى هذه الحكاية التواجد ، ولم ينكر عليه الجنيد . سمعت الأستاذ أبا على الدقاق رحمه الله يقول لما راعى أدب الأكابر فى حال السماع حفظ الله عليه وقته لبركات الأدب ، حتى يقول أمسكت على نفسى وجدى ، فاذا خلوت ، أرسلت وجدى فتواجدت، لانه لا يمكن إرسال الوجد إذا شئت بعد ذهاب الوقت وغلباته ، ولكنه لما كان صادقا فى مراعاة حرمة الشيوخ، حفظ الله تعالى عليه وقته، حتى أرسل وجده عند الخلوة ، فالتواجد ابتداء الوجود على الوصف الذى جرى ذكره وبعد هذا الوجد .

الوجد: ما يصادف قلبك ويرد عليك بلا تعمد وتكلف. ولهذا قال المشايخ الوجد المصادفة ، والمواجيد ثمرات الأوراد ، فكل من إزدادت وظائفه ،

إزدادت من الله تعالى لطائفه . سمعت الأستاذ أبا على الدقاق رحمه الله يقول الواردات من حيث الأوراد فمن لا ورد له بظاهره ، لا وارد له فى سرائره وكل وجد فيه من صاحبه شيء ليس بوجـــد . وكما أن مايتكلفه العبد من معاملات ظاهرة يوجب له حلاوة الطاعات فما ينازله العبد من أحكام باطنة يوجب له المواجيد ،فالحلاوات ثمرات المعـــاملات ، والمواجيد نتائج المنازلات .

وأما الوجود فهو بعد الارتقاء عن الوجد ، ولا يكون وجود الحق إلا بعد خمود البشرية،لأنه لا يكون للبشرية بقاء عند ظهور سلطان الحقيقة . وهذا معنى قول أبى الحسين النورى أنا منذ عشرين سنة بين الوجد والفقد، أى إذا وجدت ربى ، فقدت قلبى ، وإذا وجدت قلبى فقدت ربى ، وهذا معنى قول الجنيد علم التوحيد مباين لوجوده ، ووجوده مباين لعلمه وفى هذا المعنى أنشدوا .

وجودى أن أغيب عن الوجود بما يبدوا على من الشهود

فالتواجد بداية ، والوجود نهاية ، والوجد واسطة بين البداية والنهاية . سمعت الأستاذ أبا على الدقاق يقول التواجد يوجب استيعاب العبد، والوجد يوجب إستهلاك العبد ، فهو كمن شهد البحر ، ثم ركب البحر ، ثم غرق فى البحر . وترتيب هذا الأمر قصود ثم ورود ثم شهود ثم وجود ثم خمود ، وبمقدار الوجود يحصل الخمـود، وصاحب الوجود له صحو ومحو ، فحال صحوه بقاؤه بالحق،وحال محوه فناؤه بالحق، وهاتان الحالتان أبدا متعاقبتان عليه ، فاذا غلب عليه الصحو بالحق فيه يصول وبه يقول . قال عليه السلام فيما أخبر عن الحق فبى يسمع وبى يبصر . سمعت الشيخ أبا عبدالرحمن السلمى يقول سمعت منصور بن عبد الله يقول وقف رجل على حلقة الشبلى فسأله هل تظهر آثار صحة الوجود على الواجدين فقـال نعم نور يزهر ، مقارنا

انيران الاشتياق ، فتلوح على الهياكل آثارها . كما قال ابن المعتز

وأمطر الكأس ماء من أبارقها فأنبت الدر فى أرض من الذهب
وسبح القوم لما أن رأوا عجبا نورا من الماء فى نار من العنب
سلافة ورثتهـــا عاد عن ارم كانت ذخيرة تسرى عن ابفأب

وقيل لأبي بكر الدقى إن جهما الدقي أخذ شجرة بيده فى حال السماع فى ثوراته فعلقها من أصلها ، فاجتمعا فى دعوة ، وكان الدقى كف بصره، فقام جهم الدقى يدور فى هيجانه. فقال الدقى : إذا قرب منى أرونيه وكان الدقى ضعيفا فمر به فلما قرب منه ، قالوا له:هذا هو . فأخذ الدق ساق جهم فوقفه، فلم يمكنه أن يتحرك فقال جهم أيها الشيخ التوبة التوبة فخلاه (قال الأستاذ الامام ادام الله جمـــاله) فكان ثوران جهم فى حق ، وإمساك الدقى بساقه بحق . ولمـا علم جهم أن حال الدقى فوق حاله رجع إلى الانصاف واستسلم . وكذا من كان بحق لا يستعصى عليه شىء . فأما إذا كان الغالب عليه المحو فلا علم ولا عقل ولا فهم ولا حس . سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى رحمه الله يذكر باسناده أن أبا عقال المغربى أقام بمكة أربع سنين لم يأكل ولم يشرب إلى أن مات . ودخل بعض الفقراء على أبي عقال فقال له سلام عليكم. فقال له أبو عقال وعليكم السلام . فقـــال الرجل أنا فلان . فقال أبو عقال أنت فلان كيف أنت وكيف حالك . وغاب عن حالته.قال هذا الرجل فقلت له سلام عليكم فقال وعليكم السلام كأنه لم يرنى قط ، ففعلت مثل هـذا غير مرة ، فعلت أن الرجل غائب فتركته وخرجت من عنده . سمعت محمد بن الحسين يقول سمعت عمر بن محمد بن أحمد يقول سمعت إمرأة أبي عبد الله التروغندى تقول : لمـا كانت أيام المجاعة والناس يموتون من الجوع دخل أبو عبد الله التروغندى بيته فرأى فى بيته مقدارا ملوين حنطة فقال الناس يموتون من الجوع وفى بيتى حنطة ، فخولط فى عقله ، فما كان يفيق إلا فى أوقات

الصلاة يصلى الفريضة ثم يعود إلى حالته، فلم يزل كـذلك إلى أن مات .دلت هذه الحكاية على أن هذا الرجل كان محفوظا عليه آداب الشريعة عند غايات أحكام الحقيقة ، وهـذا هو صفة أهل الحقيقة ، ثم كان سبب غيبته عن تمييز شفقته على المسلمين ، وهذا أقوى سمة لتحققه فى حاله .

ومن ذلك الجمـع والفرق لفظ الجمع والتفرقة يجرى فى كلامهم كـثيرا ، وكان الأستاذ أبو على الدقاق يقول الفرق مانسب إليك ، والجمع اما سلب عنك. ومعناه : أن ما يكون كسبا للعبد من إقامة العبودية ومايليق بأحوال البشرية ، فهو فرق ، وما يكون من قبل الحق من ابداء معان واسداء لطف وإحسان ، فهو جمع : هـذا أدنى أحوالهم فى الجمع والفرق ، لأنه من شهود الأفعال. فمن أشهد الحق سبحانه أفعاله من طاعاته ومخالفاته فهو عبد، يوصف بالتفرقة ومن أشهده الحق سبحانه ما يوليه من أفعال نفسه سبحانه فهو عبد ، يشاهد الجمع · فاثبات الخلق من باب التفرقة ، وإثبات الحق من نعت الجمع ، ولابد للعبد من الجمع والفرق ، فان من لا تفرقة له ، لا عبودية له ، ومن لاجمع له ، لا معرفة له فقوله ــ اياك نعبد ــ إشارة إلى الفرق وقوله ــ وإياك نستعين ــ إشارة إلى الجمع . وإذا خاطب العبد الحق سبحانه بلسان نجواه إما سائلا أو داعيا أو مثنيا أو شاكرا أو متفصلا أو مبتهلا ، قام فى محل التفرقة وإذا أصغى بسر إلى ما يناجيه به مولاه ، واستمع بقلبه ما يخاطبه فيما : ناداه أو ناجاه أو عرفه معناه أو لوح لقلبه وأراه فهو يشاهد الجمـع · سمعت الأستاذ أباعلى الدقاق رحمه الله يقول أنشد قوال بين يدى الأستاذأبي سهل الصعلوكى رحمه الله تعالى : جعلت تنزهى نظرى البكاء. وكان أبو القاسم النصر اباذى رحمه الله حاضرا . فقال الأستاذ أبوسهل جعلت بنصب التاء . وقال النصر اباذى بل جعلت بضم التاء ، فقال الأستاذ أبو سهل : أليس عين الجمع أتم . فسكت النصر اباذى . وسمعت الشيخ أباعبد الرحمن أيضا يحكى هذه الحكاية على هذه الوجه ، ومعنى هذا أن من قال : جعلت بضم التاء يكون إخبارا عن حال نفسه ، فكأن العبد يقول هذا ، وإذا قال جعلت بالفتح فكأنه يتبرأ من أن

يكون ذلك بتكلفة ، بل يخاطب مولاه ، فيقول : أنت الذى خصصتنى بهذا لا أنا بتكلفى . فالأول على خطر الدعوى ، والثانى بوصف التبرى من الحول ، والاقرار بالفضل والطول ، وفرق بين من يقول : بجهدى أعبدك ، وبين من يقول : بفضلك ولطفك أشهدك .

وجمع الجمع فوق هذا ويختلف الناس فى هـــذه الجملة على حسب تباين أحوالهم ، وتفاوت درجاتهم ، فمن أثبت نفسه ، وأثبت الخلق ، ولكن شاهد الكل قائما بالحق فهذا هو جمع . وإذا كان مختطفا عن شهود الخلق ، مصطلما عن نفسه ، مأخوذا بالكلية عن الاحساس بكل غير بما ظهر ، واستولى من سلطان الحقيقة ، فذاك جمع الجمع . والتفرقة شهود الاغيار لله عز وجل ، والجميع شهود إلا غيار بالله ، وجمع الجمع الاستهلاك بالكلية ، وفناء الإحساس بما سوى الله عز وجل عند غلبات الحقيقة . وبعد هذا حالة عزيزة تسميهـا القوم : الفرق الثانى ، وهو أن يرد إلى الصحو عند أوقات اداء الفرائض ، ليجرى عليه الفرائض فى أوقاتها ، فيكون رجوعا لله بالله تعالى لا للعبد بالعبد ، فالعبد يطالع نفسه فى هذه الحالة فى تصريف الحق سبحانه ، يشهد مبدأ ذاته وعينه بقدرته ومجرى أفعاله وأحواله عليه بعلمه ومشيئته . وأشار بعضهم ـ بلفظ الجمع والفرق ـ إلى تصريف الحق جميع الخلق ، فجمع الكل فى التقليب والتصريف ، من حيث انه منشىء ذواتهم ومجرى صفاتهم ، ثم فرقهم فى التنويع ففريقا أسعدهم ، وفريقا أبعدهم ، وأشقاهم ، وفريقا هداهم . وفريقا أضلهم وأعماهم ، وفريقا حجبهم عنه ، وفريقا جذبهم إليـه ، وفريقا آنسهم بوصله . وفريقا آيسهم من رحمته ، وفريقا أكرمهم بتوفيقه وفريقا اصطلمهم عندرؤيتهم بتحيته ثم أسقاهم وفريقا أصحاهم وفريقا محاهم ، وفريقـا قربهم ، وفريقا غيبهم ، وفريقا أدناهم ، وأحضرهم ثم اسقاهم فأسكرهم وفريقا أشقاهم وأخرهم ، ثم أقصاهم وهجرهم ، وأنواع أفعاله لا يحيط بها حصر ، ولا يأتى على تفصيلها شرح ، ولا ذكر . وأنشدوا للجنيد رحمه الله فى معنى الجمع والتفرقة :ـ

وتحققتك فى سـرى فنـاجاك لســـانى

فاجتمعنا لمعانى وافترقنا لمعانى
إن يكن غيبك العظيم عن لحظ عيانى
فلقد صيرك الوجد من الاحشاء دانى

وأنشدوا :—

إذا ما بدا إليا تعاظمته فاصدر فى حال من لم يرد
جمعت وفرقت عنى به ففرد التواصل مثنى العدد

ومن ذلك الفناء والبقاء ، أشار القوم بالفناء إلى سقوط الأوصاف المذمومة، وأشاروا بالبقاء إلى قيام الأوصاف المحمودة به ، وإذا كان العبد لا يخلو عن أحد هذين القسمين . فمن المعلوم أنه إذا لم يكن أحد القسمين ، كان القسم الآخر لا محالة ، فمن فنى عن أوصافه المذمومة ، ظهرت عليه الصفات المحمودة ، ومن غلبت عليه الخصال المذمومة . استترت عنه الصفات المحمودة. وأعلم أن الذى يتصف به العبد من أفعال وأخلاق وأحوال ، فالأفعال تصرفاته باختياره . والأخلاق جبلة فيه ولكن تتغير بمعالجته على مستمر العادة ، والأحوال ترد على العبد على وجه الابتداء ، لكن صفاؤها بعد زكاء الأعمال ، فهى كالأخلاق من هذا الوجه . لأن العبد إذا نازل الأخلاق بقلبه فينفى بجهده سفاسفها من الله عليه بتحسن أخلاقه ، فكذلك إذا واظب على تزكية أعماله ببذل وسعة من الله عليه بتصفية أحواله بل بتوفية أحواله ، فمن ترك مذموم أفعاله بلسان الشريعة ، يقال إنه فنى عن شهواته ، فاذا فنى عن شهواته . بقى بنيته واخلاصه فى عبوديته . ومن زهد فى دنياه بقلبه ، يقال فنى عن رغبته ، فاذا فنى عن رغبته فيها ، بقى بصدق انابته ، ومن عالج اخلاقه ، فنفى عن قلبه الحسد والحقد والبخل والشح والغضب والكبر وأمثال هذا من رعونات النفس، يقال: فنى عن سوء الخلق، فاذا فنى عن سوء الخلق ، بقى بالفتوة والصدق . ومن شاهد جريان القدرة

فى تصاريف الأحكام ، يقال فنى عن حسبان الحدثان من الخلق ، فاذا فنى عن توهم الآثار من الأغيار ، بقى بصفات الحق ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لاغبراولا أثرا ولا رسما ولا طللا . يقال : إنه فنى عن الخلق وبقى بالحق قضاء العبد عن أفعاله الذميمة وأحواله الخسية لعدم هذه الأفعال بزوال إحساسه بنفسه . وبهم ، فاذا فنى عن الأفعال والأخلاق والأحوال فلا يجوز أن يكون ما فنى عنه من ذلك موجودا . وإذا قيل . فنى عن نفسه وعن الخلق فنفسه موجودة ، والخلق موجودون ولكنه لا علم له بهم ولا به ، ولا احساس ولا خبر فتكون نفسه موجودة ، والخلق موجودين ولكنه غافل عن نفسه وعن الخلق أجمعين غير محس بنفسه وبالخلق ، وقد ترى الرجل يدخل على ذى سلطان أومحتشم فيذهل عن نفسه وعن أهل مجلسه هيبة وربما يذهل عن ذلك المحتشم حتى إذا سئل بعد خروجه من عنده عن أهل مجالسه وهيأت ذلك المصدر وهيآت نفسه ، لم تمكنه الاخبار عن شىء قال الله تعالى فللما رأينه أكبرنه وقطعن ايديهن ، لم يجدن عند لقاء يوسف عليه السلام على الوهلة ألم قطع الايدى وهن أضعف الناس . وقلن: ما هذا بشرا . ولقد كان بشرا . وقلن . إن هـذا إلا ملك كريم ، ولم يكن ملكا . فهـذا تغافل مخلوق عن أحواله عند لقاء مخلوق فما ظنك بمن تكاشف بشهود الحق سبحانه، فلو تغافل عن إحساسه بنفسه وأبناء جنسه فأى أعجوبة فيه ، فمن فنى عن جهله ، بقى بعلمه ، ومن فنى عن شهوته ، بقى بانابته ، ومن فنى عن رغبته ، بقى بزهادته ، ومن فنى عن منيته ، بقى بارادته . وكـذلك القول فى جميع صفاته . فاذا فنى العبد عن صفته بمـا جرى ذكره ، يرتقى عن ذلك بفنائه عن رؤية فنائه ، وإلى هذا أشار قائلهم .—

فقوم تاه فى أرض بقفر	وقوم تاه فى ميدان حبه
فأمنوا ثم أفنوا ثم أفنوا	وابقوا بالبقاء من قرب ربه

فالأول . فناء عن نفسه وصفاته ببقائه بصفات الحق ، ثم فناؤه عن صفات الحق بشهوده الحق ، ثم فناؤه عن شهود فنائه باستهلاكه فى وجـود الحـــق .

ومن ذلك الغيبة والحضور ـ فالغيبة : غيبة القلب عن علم ما يجرى من أحوال الخلق لاشتغال الحس بما ورد عليه . ثم يغيب عن احساسه بنفسه وغيره بوارد من تذكر ثواب أو تفكر عقاب ، كما روى أن الربيع بن خيثم كان يذهب إلى ابن مسعود رضى الله عنه فمر بحانوت حداد ، فرأى الحديدة المحاماه فى الكير فغشى عليه ولم يفق إلى الغد فلما أفاق سئل عن ذلك ؟ فقال : تذكرت أهل النار فى النار ، فهذه غيبة زادت على حدها حتى صارت غشية. وروى عن على بن الحسين انه كان فى سجوده ، فوقع حريق فى داره ، فلم ينصرف عن صلاته . فسئل عن حاله ، فقال . الهتنى النار الكبرى عن هذه النار ، وربما تكون الغيبة عن احساسه بمعنى يكاشف به من الحق سبحانه وتعالى ثم أنهم مختلفون فى ذلك على حسب أحوالهم . ومن المشهور أن ابتداء حال أبى حفص الينسابورى الحداد فى ترك الحرفة أنه كان على حانوته ، فقرأ قارىء آية من القرآن، فورد على قلب أبي حفص وارد، تغافل عن احساسه، فادخل يده فى النار ، واخرج الحديدة المحاماة بيده فراه تلميذ له فقال يا أستاذ . ما هذا ؟ فنظر أبو حفص إلى ماظهر عليه فترك الحرفة وقام من حانوته . وكان الجنيد قاعدا وعنده امرأته فدخل الشبلى فأرادت امرأته أن تستتر فقال لها الجنيد لاخبر للشبلى عندك فاقعدى فلم يزل يكلمه الجنيد حتى بكى الشبلى، فلما أخذ الشبلى فى البكاء ، قال الجنيد لامرأته : استترى فقد افاق الشبلى من غيبته . سمعت أبا نصر المؤذن بنيسابور ، وكان رجلا صالحا قال كنت اقرأ القرآن فى مجلس الأستاذ أبي على الدقاق بنيسابور ، وقت كونه هناك، وكان يتكلم فى الحج كثيرا فأثر فى قلبى كلامه فخرجت إلى الحج تلك السنة، وتركت الحانوت والحرفة . وكان الأستاذ أبو على رحمه الله خرج إلى الحج أيضا فى تلك السنة وكنت مدة كونه بنيسابور أخدمه وأواظب على القراءة فى مجلسه ، فرأيته يوما فى البادية تطهر ، ونسى قمقمة كانت بيده ، فحملتها ، فلما عاد إلى رحله ، وضعتها عنده . فقال . جزاك الله تعالى خيرا حيث حملت هذا ، ثم نظر إلى طويلا كأنه لم يرني قط ، وقال : رأيتك

مرة من أنت . فقلت المستغاث بالله تعالى صحبتك مرة وخرجت عن مسكنى ومالى بسببك ، وتقطعت فى المفازة بك ، والساعة تقول رأيتك مرة .

وأما الحضور فقد يكون حاضرا بالحق ، لأنه إذا غاب عن الخلق ، حضر بالحق ، على معنى أنه يكون كأنه حاضر ، وذلك لإستيلاء ذكر الحق على قلبه ، فهو حاضر بقلبه بين يدى ربه تعالى، فعلى حسب غيبته على الخلق يكون حضوره بالحق ، فان غاب بالكلية ، كان الحضور على حسب الغيبة ، فاذا قيل ، فلان حاضر . فمعناه . أنه حاضر بقلبه لربه غير غافل عنه . ولا ساه مستديم لذكره . ثم يقول مكاشفا فى حضوره على حسب رتبته ، بمعان يخص الحق سبحانه وتعالى بها ، وقد يقال لرجوع العبد إلى احساسه بأحوال نفسه وأحوال الخلق أنه حضر أى رجع عن غيبته، فهذا يكون حضورا بخلق، والأول حضورا بحق ، وقد تختلف أحوالهم فى الغيبة ، فمنهم لا تمتد غيبته ، ومنهم من تدوم غيبته ، وقد حكى أن ذا النون المصرى بعث إنسانا من أصحابه إلى أبى يزيد لينقل إليه صفة أبى يزيد ، فلما جاء الرجل إلى بسطام ، سأل عن دار أبى يزيد ، فدخل عليه ، وقال له أبو يزيد . ماذا تريد؟ فقال. أريد أبا يزيد . فقال : من أبو يزيد ، وأين أبو يزيد ، أنا فى طلب أبى يزيد . فخرج الرجل وقال هذا مجنون فرجع الرجل إلى ذى النون ، وأخبره بما شهد ، فبكى ذو النون . وقال : أخى أبو يزيد ذهب فى الذاهبين إلى الله . ومن ذلك ـ الصحو والسكر ـ فالصحو رجوع إلى الاحساس بعد الغيبة ، والسكر غيبة بوارد قوى ، والسكر زيادة على الغيبة من وجه ، وذلك أن صاحب السكر يكون مبسوطا، إذا لم يكن مستوفيا فى سكره . وقد يسقط أخطار الأشياء عن قلبه فى حال سكره، وتلك حال المتساكر الذى لم يستوفه الوارد ، فيكون للاحساس فيه مساغ ، وقد يقوى سكره ، حتى يزيد على الغيبة ، فربما يكون صاحب السكر أشد غيبة من صاحب الغيبة ، إذا قوى سكره ، وربما يكون صاحب الغيبة أتم فى الغيبة من صاحب السكر ،

إذا كان متساكرا غير مستوف ، والغيبة قد تكون للعبادة ، بما يغلب على قلوبهم من موجب الرغبة والرهبة ومقتضيات الخوف والرجاء ، والسكر لايكون إلالأصحاب المواجدفاذا كوشف العبد بنعت الجمال، حصل السكر، وطاب الروح ، وهام القلب وفى معناه أنشدوا :ـــ

فصحوك من لفظى هو الوصل كله وسكرك من لحظى يبيح لك الشربا

فما مل ساقيهـــا ومامل شارب عقـار لحاظ كأسه يسكر اللبـا

وأنشدوا :

فا سكر القـــوم دور كأس وكان سكرى من المدير

وأنشدوا:

لى سكرتان وللندمان واحدة شيء خصصت به من بينهم وحدى

وأنشدوا.

سكران سكر هوى وسكر مدامة فمـتى يفيق فتى به سكران

وأعلم : أن الصحو على حسب السكر ، فمن كان سكره بحق ، كان صحوه بحق ، ومن كان سكره بحظ مشوبا ، كان صحـــوه بحظ صحيح مصحوبا ، ومن كان محقا فى حاله ، كان محفوظا فى سكره، والسكر والصحو يشيران إلى طرف من التفرقة ، وإذا ظهـر من سلطان الحقيقة ، علم أن صفة العبد الثبور والقهر وفى معناه انشدوا :ـــ

إذا طلع الصباح لنجم راح تساوى فيه سكران وصاح

قال الله تعالى «فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا» هذا مع رسالته خر صعقا ، وهذا من صلابته وقوته صار دكا متكسراً ، والعبد

فى سكره يشاهد الجـال ، وفى حال صحوه يشاهد العلم ، إلا أنه فى حال سكره ، محفوظا لا بتكلفه، وفى صحوه متحفظ بتصرفه . والصحو والسكر بعد الذوق والشرب.

ومن ذلك الذوق والشرب. ومن جملة ما يجرى فى كلامهم الذوق والشرب، ويعبرون بذلك عما يجدونه من ثمرات التجلى ونتـائج الكشوفات وبوادر الواردات. وأول ذلك الذوق ثم الشرب ثم الرى فصفاء معاملاتهم يوجب لهم ذوق المعاني ، ووفاء منازلاتهم يوجب لهم الشرب ، ودوام مواصلاتهم يقتضى لهم الرى ، فصاحب الذوق متساكر ، وصاحب الشرب سكران ، وصاحب الرى صاح ، ومن قوى حبه ، تسرمد شربه . فاذا دامت به تلك الصفة ، لم يورثه الشرب سكرا فكان صاحيا بالحق ، فانيـا عن كل حظ ، لم يتأثر بما يرد عليه ، ولا يتغير عما هو به . ومن صفا سره ، لم يتكدر عليه الشرب ، ومن صار الشراب له غذاء ، لم يصبر عنه ولم يبق بدونه وأنشدوا: —

إنما الكأس رضاع بيننا فاذا ما لم نذقها لم نعطش

وأنشدوا :—

عجبت لمن يقـــول ذكرت ربى فهل أنسى فاذكرها ما نسيت

شربت الحب كأسا بعد كأس فما نفذ الشراب ولا رويت

ويقال كتب يحى بن معاذ إلى أبى يزيد البسطامى: ههنا من شرب كأسا من المحبة ، لم يظمأ بعده . فكتب إليه أبو يزيد . عجبت من ضعف حالك ، ههنا من يحتسى بحار الكون . وهو فاغر فاه يتزيد. وأعلم أن كاسات القرب تبدو من الغيب ، ولا تدار إلا على أسرار معتقـة وأرواح عن رق الأشياء محررة .

(ومن ذلك المحو والاثبات) ـ المحو رفع أوصاف العادة ، والإثبات اقامة أحكام العبادة ـ فمن نفى عن أحواله الخصال الذميمة ، وأتى بدلها بالأفعال والأحوال الحميدة ، فهو صاحب محو وإثبات. سمعت الأستاذ أباعلى الدقاق رحمه الله يقول: قال بعض المشايخ لواحد إيش تمحو وإيش تثبت ؟ فسكت الرجل فقال: أما علمت أن الوقت محو واثبات، إذ من لا محو له ولا إثبات، فهو معطل مهمل. وينقسم إلى محو الزلة عن الظواهر، ومحو الغفلة عن الضمائر ومحو العلة عن السرائر ، ففى محو الزلة اثبات المعاملات ، وفى محو الغفلة اثبات المنازلات ، وفى محو العلة اثبات المواصلات . هـذا محو وإثبات بشرط العبودية . وأما حقيقة المحو والإثبات فصادران عن القدرة ، فالمحو ماستره الحق ونفاه ، والاثبات ما أظهـره الحق وأداه ، والمحو والإثبات مقصوران على المشيئة . قال الله تعالى: «يمحو الله ما يشاء ويثبت» ، قيل يمحو عن قلوب العارفين ذكر غير الله تعالى ، ويثبت على ألسنة المريدين ذكر الله ، ومحو الحق لكل أحد اثباته على ما يليق بحاله ، ومن محاه الحق سبحانه عن مشاهدته أثبته بحق حقه. ومن محاه الحق عن اثباته به ، رده إلى شهـود الأغيار . وأثبته فى أودية التفرقة. وقال رجل للشبلى رحمه الله. مالى أراك قلقا ، أليس هو معك ، وأنت معه ؟ فقال الشبلى : لو كـنت أنا معه ، كـنت أنا ، ولكنى محو فيما هو . والمحق فوق المحو ، لأن المحو يبقى أثرا ، والمحق لايبقى أثرا ، وغاية همة القوم أن يمحقهم الحق عن شاهدهم ، ثم لا يردهم إليهم بعد ما محقهم عنهم .

(ومن ذلك الستر والتجلى) ـ العوام فى غطاء الستر ، والخواص فى دوام التجلى ، وفى الخبر أن الله إذا تجلى لشيء ، خشع له . فصاحب الستر بوصف شهوده ، وصاحب التجلى أبدا بنعت خشوعه. والستر للعوام عقوبة. وللخواص رحمـة إذ لولا أنه يستر عليهم ما يكاشفهم به . لتلاشوا عند سلطان الحقيقة ، ولكنه كما يظهر لهم يستر عليهم . سمعت منصورا المغربي يقول : وافى بعض الفقراء حيا من أحياء العرب ، فأضافه شاب ، فبينا الشاب فى خدمة هذا الفقير ، إذ غشى عليه . فسأل الفقير عن حاله فقالوا له : بنت عم وقد علقها . فمشت

فى خيمتها ، فرأى الشاب غبار ذيلها ، فغشى عليه ، فمضى الفقير إلى باب الخيمة، وقال . إن للغريب فيكم حرمة وذماما ، وقد جئت مستشفعا إليك فى أمر هذا الشاب . فتعطفى عليه فيما هو به من هـواك . فقالت : سبحان الله أنت سليم القلب ، انه لا يطيق شهود غبار ذيلى فكيف يطيق صحبتى . وعوام هذه الطائفة عيشهم فى التجلى وبلاؤهم فى الستر . وأما الخواص فهم بين طيش وعيش ، لأنهم إذا تجلى لهم ، طاشوا ، وإذا ستر عليهم ردوا إلى الحظ فعاشوا ، وقيل إنما قال الحق تعالى لموسى عليه السلام . «وما تلك بيمينك ياموسى» ، ليستر عليه ببعض ما يعلله به بعض ما أثر فيه من المكاشفة بفجأة السماع . وقال ﷺ انه ليغان على قلبى حتى استغفر الله فى اليوم سبعين مرة — والاستغفار طلب الستر ، ولأن الغفـر هو الستر ، ومنه غفر الثوب ، والمغفر وغيره ، فكأنه اخبر أنه يطلب الستر على قلبه عند سطوات الحقيقة ، إذ الخلق لابقاء لهم مع وجود الحق وفى الخبر لو كشف عن وجهه لحرقت سبحات وجهه ، ما أدرك بصره .

(ومن ذلك المحاضرة والمكاشفة والمشاهدة) المحاضرة إبتداء ، ثم المكاشفة ، ثم المشاهدة ، فالمحاضرة : حضور القلب ، وقد يكون بتواتر البرهان ، وهو بعد وراء الستر ، وإن كان حاضرا باستيلاء سلطان الذكر ، ثم بعده المكاشفة وهو حضوره بنعت البيان غير مفتقر فى هـــذه الحالة إلى تأمل الدليل ، وتطلبه ، ولا مستجير من دواعى الريب ولا محجوب عن نعت الغيب . ثم المشاهدة وهى حضور الحق من غير بقاء تهمة ، فاذا اصحت سمـاء السر عن غيوم الستر ، فشمس الشهود مشرقـــة عن برج الشرف ، وحق المشاهدة ، ما قاله الجنيد رحمه الله وجود الحق مع فقدانك . فصاحب المحاضرة مربوط بآياته ، وصاحب المكاشفة مبسوط بصفاته ، وصاحب المشاهدة ملقى بذاته وصاحب المحـاضرة يهديه عقله ، وصاحب المكاشفة يدنيه علمه . وصاحب المشاهدة تمحوه معرفته . ولم يزد فى بيان تحقيق المشاهدة أحـد على ما قاله عمرو بن عثمان المكى رحمه الله : ومعنى ما قاله أنه تتوالى أنوار التجلى على قلبه

من غير أن يتخللها ستر وانقطاع . كما لو قدر اتصال البروق ، فكما أن الليلة الظلماء بتوالى البروق فيها واتصالها إذا قدرت تصير فى ضوء النهار فكذلك القلب إذا دام به دوام التجلى متع نهاره ، فلا ليل وأنشدوا .

ليـــل بوجهك مشرق   وظلامه فى النـاس سارى
والناس فى سدف الظلا   م ونحن فى ضوء النهار

وقال النورى : لا يصح للعبد المشاهدة ، وقد بقى له عرق قائم ، وقال إذا طلع الصباح ، استغنى عن المصباح . وتوهم قوم أن المشاهـدة تشير إلى طرف من التفرقة ، لأن باب المفاعلة فى العربية بين اثنين ، وهذا وهم من صاحبه فان فى ظهور الحق سبحانه ثبور الخلق ، وباب المفاعلة جملتها لا تقضى مشاركة الاثنين ، نحو سافر وطارق النعل وأمثاله وأنشدوا .

فلما استبان الصبح أدرك ضوءه   بأنواره أنوار ضوء الكواكب
يجرعهم كأسا لو ابتلى به اللظى   بتجريعه طارت كأسرع ذاهب

كأس وأى كأس ، تصطلمهم عنهم وتفنيهم ، وتخطفهم منهم ، ولا تبقيهم كأس ، ولا تبقى ولا تذر ، تمحوهم بالكلية . ولا تبقى شظية من آثار البشرية كما قال قائلهم : ساروا فلم يبق لا رسم ولا أثر .

(ومن ذلك اللوائح والطوالع واللوامع) قال الأستاذ رضى الله عنه: هذه الألفاظ متقاربة المعنى لا يكاد يحصل بينها كبير فرق ، وهى من صفـات أصحاب البدايات الصاعدين فى الترقى بالقلب ، فلم يدم لهم بعد ضياء شموس المعارف . ولكن الحق سبحانه وتعالى يؤتى رزق قلوبهم فى كل حـين — كما قال — ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا ، فكلما أظلم عليهم سمـــاء القلوب ، بسحاب الحظوظ ، سنح لهم فيها لوائح الكشف ، وتلألأ لوامع القرب ، وهم فى زمان

سترهم يرقبون فجأة اللوائح ، فهم كما قال القائل :

يا أيها البرق الذى يلمع　　من أى اكناف السماء تسطع

فتكون — أولا — لوائح — ثم لوامع — ثم طوالع — فاللوائح كالبروق ما ظهرت حتى استترت كما قال القائل :

افترقنا حولا فلما التقينا　　كان تسليمه على وداعا

وانشدوا .

ياذا الذى زار وما زار　　كأنه مقتبس نارا
مر بباب الدار مستعجلا　　ما ضره لو دخل الدار

واللوامع أظهر من اللوائح ، وليس زوالها بتلك السرعة ، فقد تبقى اللوامع وقتين وثلاثة ولكن كما قالوا :

والعين باكية .·. لم تشبع النظرا

وكما قالوا : لم ترد ماء وجهين العين إلا　　شرقت قبل ريها برقيب

فاذا لمع قطعك عنك ، وجمعك به ، لكن لم يسفر نور نهاره ، حتى كر عليه عساكر الليل ، فهؤلاء بين روح ونوح ، لأنهم بين كشف وستر كما قالوا .

فالليل يشملنا بفاضل برده　　والصبح يلحفنا رداء مذهبا

الطوالع أبقى وقتا ، وأقوى سلطانا ، وأدوم مكثا ، وأذهب للظلمة ، وأنفى للتهمة لكنها موقوفة على خطر الافول ، ليست برفيعة الأوج ، ولا بدائمة المكث . ثم أوقات حصولها وشيكة الارتحال ، وأحوال أفولها طويلة

الاذيال ، وهذه المعانى التى هى اللوائح واللوامع والطوالع تختلف فى القضايا فنها ما إذا فات ، لم يبق عنها أثر — كالشوارق — إذا أفلت، فكأن الليل كان دائما ، ومنها ما يبقى عنه أثر ، فان زال رقمه ، بقى ألمه ، وإن غربت أنواره ، بقيت آثاره ، فصاحبه بعد سكون غلباته . يعيش فى ضياء بركاته . فالى أن يلوح ثانيا يرجى وقته على انتظار عوده ، ويعيش بما وجد فى حين كونه .

(ومن ذلك البواده والهجوم) البواده ما يفجأ قلبك من الغيب على سبيل الوهلة ، إما موجب فرح ، وإما موجب ترح ، والهجوم ما يرد على القلب بقوة الوقت من غير تصنع منك ، ويختلف فى الانواع على حسب قوة الوارد وضعفه ، فمنهم من تغيره البواده ، وتصرفه الهواجم ، ومنهم من يكون فوق ما يفجؤه حالا وقوة ، أولئك سادات الوقت كما قيل :

لا تهتدى نوب الزمان إليهم ولهم على الخطيب الجليل لجام

(ومن ذلك التلوين والتمكين) التلوين صفة أرباب الأحوال ، والتمكين صفة أهل الحقائق ، فما دام العبد فى الطريق فهو صاحب تلوين ، لأنه يرتقى من حال إلى حال ، وينتقل من وصف إلى وصف ، ويخرج من مرحل ويحصل فى مربع ، فاذا وصل تمكن ، وأنشدوا .ـ

ما زلت أنزل فى ودادك منزلا تتحير الألباب دون نزوله

وصاحب التلوين أبدا فى الزيادة. وصاحب التمكين وصل، ثم اتصل، وأمارة أنه اتصل بالكلية عن كليته بطل. وقال بعض المشايخ انتهى: سفر الطالبين إلى الظفر بنفوسهم، فاذا ظفروا بنفوسهم ، فقد وصلوا (قال الاستاذ رحمه الله) يريد به إنتكاس أحكام البشرية، وإستيلاء سلطان الحقيقة. فاذا أدام للعبد هذه الحالة فهو صاحب تمكين ، كان الشيخ أبو على الدقاق رحمه الله تعالى يقول كان موسى عليه السلام صاحب تلوين ، فرجع من سماع الكلام ، واحتاج إلى ستر وجهه

لأنه أثر فيه الحال . ونبينا ﷺ كان صاحب تمكين . فرجع كما ذهب ، لأنه لم يؤثر ما شاهده تلك الليلة، وكان يستشهد على هذا بقصة يوسف عليه السلام أن النسوة اللاتى رأين يوسف عليه السلام قطعن أيديهن ، لما ورد عليهن من شهود يوسف عليه السلام على وجه الفجأة ، وإمرأة العزيز كانت أتم فى بلاء يوسف منهن . ثم لم تتغير عليها شعرة ذلك اليوم ، لأنها كانت صاحبة تمكين في حديث يوسف عليه السلام . قال الاستاذ : وأعلم أن التغير بما يرد على العبد يكون لأحد أمرين : إما لقوة الوارد، أو لضعف صاحبه، والسكون من صاحبه ، لأحد أمرين · إما لقوته أو لضعف الوارد عليه . سمعت الاستاذ أبا على الدقاق رحمه الله يقول . أصول القوم فى جواز دوام التمكين ، تتخرج على وجهين ، أحدهما ما لا سبيل إليه لأنه قال ﷺ، لو بقيتم على ما كنتم عليه عندى لصافحتكم الملائكة ، ولأنه ﷺ قال: لى وقت لا يسعنى فيه غير ربى عز وجل . أخبر عن وقت مخصوص · قال رحمه الله تعالى ، والوجه الثانى أنه يصح دوام الأحوال ، لأن أهل الحقائق ارتقوا عن وصف التأثر بالطوارق ، والذى فى الخبر أنه قال لصافحتكم الملائكة . فلم يعلق الأمر فيه على أمر مستحيل . ومصافحة الملائكة دون ما أثبت لأهل البداية من قوله ﷺ أن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم ، رضا بما يصنع . وما قال لى وقت فانما قال على حسب فهم السامع وفى جميع أحواله كان قائما بالحقيقة ، والأولى أن يقال : إن العبد ما دام فى الترقى ، فصاحب تلوين يصح فى نعته الزيادة فى الأحوال والنقصان منها ، فاذا وصل إلى الحق بانتكاس أحكام البشرية ، مكنه الحق سبحانه بأن لا يرده إلى معولات النفس ، فهو متمكن فى حاله على حسب محله واستحقاقه، ثم ما يتحفه الحق سبحانه فى كل نفس فلا حد لمقدوراته ، فهو فى الزيادات متلون ، بل ملون . وفى أصل حاله متمكن ، فأبدا يتمكن فى حالة أعلى مما كان فيها قبله ، ثم يرتقى عنها إلى ما فوق ذلك ، إذ لا غاية لمقدورات الحق سبحانه فى كل جنس ، فأما المصطلم عن شاهده المستوفى إحساسه بالكلية . فللبشرية

لا محالة حد ، فاذا بطل عن جملته ونفسه ، وحسه وكذلك عن المكونات بأسرها ، ثم دامت به هذه الغيبة ، فهو محو فلا تمكين له إذا ولا تلوين ، ولا مقام ولا حال وما دام بهذا الوصف فلا تشريف ولا تكليف ، اللهم إلا أن يرد بما يجرى عليه من غير شيء منه فذلك متصرف فى ظنون الخلق ، مصرف فى التحقيق . قال الله تعالى . «وتحسبهم أيقاظا وهم رقود ، ونقلبهم ذات اليمين وذات الشمال» . وبالله التوفيق .

«ومن ذلك القرب والبعد» أول رتبة فى القرب القرب من طاعته، والاتصاف فى دوام الأوقات بعبادته . وأما البعد فهو التدنس بمخالفته والتجافى عن طاعته ، فأول البعد بعد عن التوفيق، ثم بعد عن التحقيق بل البعد عن التوفيق هو البعد عن التحقيق . قال ﷺ ـ مخبرا عن الحق سبحانه ما تقرب إلى المتقربون بمثل أداء ما افترضت عليهم، ولا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل ، حتى يحبنى وأحبه فاذا أحببته كنت له سمعا وبصرا فبي يبصر وبى يسمع . الخبر، فقرب العبد اولا قرب بايمانه وتصديقه ثم قرب باحسانه وتحقيقه ، وقرب الحق سبحانه ما يخصه اليوم به من العرفان وفى الآخرة ما يكرمه به من الشهود والعيان ، وفيما بين ذلك بوجوه اللطف والامتنان ولا يكون قرب العبد من الحق إلا ببعده عن الخلق . وهذه من صفات القلوب دون أحكام الظواهر والكون ، فقرب الحق سبحانه بالعلم والقدرة عام للكافة وباللطف والنصرة خاص بالمؤمنين ثم بخصائص التأنيس مختص بالأولياء . قال الله تعالى . ونحن أقرب إليه من حبل الوريد — وقال تعالى — ونحن أقرب إليه منكم — وقال تعالى — وهو معكم أينما كنتم وقال ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم — ومن تحقق بقرب الحق سبحانه وتعالى فأدونه دوام مراقبته إياه . لأنه عليه رقيب التقوى ، ثم رقيب الحفاظ والوفاء ، ثم رقيب الحياء وأنشدوا ـ

كان رقيبا منك يرعى خواطرى وآخر يرعى ناظرى ولسانى
فما رمقت عيناى بعدك منظرا يسوؤك الا قلت قدر مقاني

ولا بدرت من فى دونك لفظة لغــيرك إلا قلت قد سهانى
ولا خطرت فى السر بعدك خطرة لغــيرك إلا عرجا بعنانى
وإخوان صدق قد سئمت حديثهم وأمسكت عنهم ناظرى ولسانى
وما الزهد أسلى عنهم غير أننى وجـدتك مشهودى بكل مكان

وكان بعض المشايخ يخص واحدا من تلامذته باقباله عليه، فقال أصحابه له فى ذلك ، فدفع إلى كل واحد منهم طيرا ، وقال : اذبحوه بحيث لا يراه أحد ، فمضى كل واحد ، وذبح الطير بمكان خال ، وجاء هـذا الانسان والطير معه غير مذبوح، فسأله الشيخ فقال : أمرتنى أن أذبحه بحيث لا يراه أحد ، ولم يكن موضع إلا والحق سبحانه يراه . فقال الشيخ : لهذا أقدم هذا عليكم ، إذ الغالب عليكم حديث الخلق ، وهذا غـــير غافل عن الحق . ورؤية القرب حجاب عن القرب، فمن شاهد لنفسه محلا أو نفسا ،فهو ممكور به . ولهذا قالوا : أوحشك الله تعالى من قربه ، أى من شهودك لقربه ، فان الاستئناس بقربه من سمات العزة به ، إذ الحق سبحانه وراء كل أنس، وأن مواضع الحقيقة توجب الدهش والمحو وفى قريب من هذا قالوا : ـ

محنتى فيــك أننى ما أبالى بمحــنتى
قربكم مثل بعـدكم فمـــتى وقت راحتى

وكان الأستاذ أبو على الدقاق رحمه الله كثيرا ما ينشد : ـ

ودادكم هجر وحبكم قلى وقربكم بعد وسلمكم حرب

ورأى أبو الحسين النورى بعض أصحاب أبى حمزه. فقال. أنت من أصحاب أبى حمزه الذى يشير إلى القرب ، إذا لقيته ، فقل له إن أبا الحسين النورى

يقرئك السلام . ويقول لك : قرب القرب فيما نحن فيه بعد البعـد . فأما القرب بالذات فتعالى الله الملك الحق عنه ، فانه متقدس عن الحدود والأقطار والنهاية والمقـدار ، ما اتصل به مخلوق ، ولا انفصل عنـه حادث مسبوق به جلت الصمدية عن قبول الوصل والفصل ، فقرب هو فى نعته محال ، وهو تدانى الذوات ، وقرب هو واجب فى نعته ، وهو قرب بالعـلم والرؤية . وقرب هو جائز فى وصفه يخص به من يشاء من عباده ، وهو قرب الفضل باللطف .

(ومن ذلك الشريعة والحقيقة) الشريعة : أمر بالتزام العبودية ، والحقيقة مشاهدة الربوبية ، فكل شريعة غير مؤيدةبالحقيقة فغير مقبول، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغـــير محصول ، فالشريعة جاءت بتكليف الخلق ، والحقيقة إنباء عن تصريف الحق ، فالشريعة أن تعبده ، والحقيقة أن تشهده والشريعة قيام بمـا أمر ، والحقيقة شهود لما قضى وقـدر وأخفى وأظهر . سمعت الأستاذ أبا على الدقاق رحمه‌الله يقول قوله: إياك نعبد ـ حفظ الشريعة وإياك نستعين إقرار بالحقيقة . واعـلم أن الشريعة حقيقة من حيث أنهـا وجبت بأمره ، والحقيقة أيضا شريعة من حيث أن المعارف به سبحانه أيضا وجبت بأمره .

(ومن ذلك النفس) النفس ترويح القلوب بلطائف الغيوب ، وصاحب الانفاس أرق وأصفى من صاحب الأحوال ، فكان صاحب الوقت مبتدئا ، وصاحب الانفاس منتهيا ، وصاحب الاحوال بينهما ، فالاحوال وسائط ، والانفاس نهاية الترقى ، فالأوقات لأصحاب القـلوب ، والاحوال لأرباب الارواح ، والأنفاس لأهل السرائر ، وقالوا : أفضل العبادات عد الانفاس مع الله سبحانه وتعالى. وقالوا : خلق الله القلوب وجعلها معادن المعرفة ، وخلق الأسرار وراءها . وجعلها محلا للتوحيد . فكل نفس حصل من غـير دلالة

المعرفة ، وإشارة التوحيد على بساط الأضطرار فهو ميت . وصاحبه مسئول عنه . سمعت الأستاذ أبا على الدقاق رحمه الله يقول : العارف لا يسلم له النفس ، لأنه لا مسامحة تجرى معه ، والمحب لا بد له من نفس ، إذ لولا أن يكون له نفس لتلاشى، لعدم طاقته .

(ومن ذلك الخواطر) ـ والخواطر خطاب يرد على الضمائر ، فقد يكون بالقاء ملك ، وقد يكون بالقاء الشيطان ، ويكون أحاديث النفس ، ويكون من قبل الحق سبحانه. فاذا كان من الملك فهو الإلهام ، وإذا كان من قبل النفس ، قيل له الهواجس وإذا كان من قبل الشيطان، فهو الوسواس. وإذا كان من قبل الله سبحانه وتعالى والقائه فى القلب ، فهو خاطر حق ، وجملة ذلك من قبيل الكلام. فاذا كان من قبل الملك ، فانما يعلم صدقه بموافقة العلم ولهذا قالوا : كل خاطر لا يشهد له ظاهر فهو باطل . وإذا كان من قبل الشيطان ، فأكثره ما يدعو إلى المعاصى ، وإذا كان من قبل النفس ، فأكثره ما يدعو إلى اتباع شهوة ، أو استشعار كبر ، أو ما هو من خصائص أوصاف النفس ، واتفق المشايخ على أن من كان أكله من الحرام ، لم يفرق بين الإلهام والوسواس . سمعت الشيخ أبا على الدقاق يقول: من كان قوته معلوما لم يفرق بين الإلهام والوسواس وإن من سكنت عنه هواجس نفسه بصدق مجاهدته ، نطق بيان قلبه ، بحكم مكابدته ، وأجمع الشيوخ على أن النفس لا تصدق وأن القلب لا يكذب ، وقال بعض المشايخ : إن نفسك لا تصدق ، وقلبك لا يكذب ، ولو اجتهدت كل الجهد أن تخاطبك روحك ، لم تخاطبك . وفرق الجنيد بين هواجس النفس ووساوس الشيطان ، بأن النفس إذا طالبتك بشيء ألحت ، فلا تزال تعاودك ، ولو بعد حين، حتى تصل إلى مرادها ، وتحصل مقصودها اللهم إلا أن يدوم صدق المجاهدة. ثم انها تعاودك وتعاودك ، أما الشيطان إذا دعاك إلى زلة ، فخالفته بترك ذلك ، يوسوس بزلة أخرى ، لأن جميع المخالفات له سواء وإنما يريد أن يكون داعيا أبدا إلى زلة ما ولا غرض له فى تخصيص واحد دون واحد ، وقيل : كل خاطر يكون من الملك فربما يوافقه صاحبه ، وربما

يخالفه فاما خاطر يكون من الحق سبحانه ، فلا يحصل خلاف من العبد له وتكلم الشيوخ فى الخاطر ، والثانى إذا كان الخاطران من الحق سبحانه هل هو أقوى من الاول ؟ فقال الجنيد الخاطر : الأول أقوى ، لأنه إذا بقى ، رجع صاحبه إلى التأمل . وهذا بشرط العلم ، فترك الاول يضعف الثانى ، وقال ابن عطاء الثانى أقوى ، لأنه إزداد قوة بالاول . وقال أبو عبد الله بن خفيف من المتأخرين ، هما سواء لأن كليهما من الحق . فلا مزية لأحدهما على الآخر . والاول لا يبقى فى حال وجود الثانى ، لان الآثار لا يجوز عليها البقاء .

(ومن ذلك علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين) . هذه عبارات عن علوم جلية ، فاليقين هو العلم الذى لا يتداخل صاحبه ريب على مطلق العرف ، ولا يطلق فى وصف الحق سبحانه لعدم التوقيف ، فعلم اليقين هو اليقين . وكذلك عين اليقين نفس اليقين ، وحق اليقين نفس اليقين . فعلم اليقين على موجب اصطلاحهم ما كان بشرط البرهان . وعين اليقين ما كان بحكم البيان . وحق اليقين ما كان بنعت العيان فعلم اليقين لارباب العقول ، وعين اليقين لأصحاب العلوم . وحق اليقين لأصحاب المعارف . وللكلام فى الافصاح عن هذا بحال تحقيقه ، يعود إلى ما ذكرناه . فاقتصرنا على هذا القدر على جهة التنبيه .

(ومن ذلك الوارد) ويجرى فى كلامهم ذكر الواردات كثيرا . والوارد ما يرد على القلوب من الخواطر المحمودة . مما لا يكون بتعمد العبد . وكذلك ما لا يكون من قبل الخواطر فهو أيضا وارد . ثم قد يكون وارد من الحق ووارد من العلم . فالواردات أعم من الخواطر . لأن الخواطر تختص بنوع الخطاب أو ما يتضمن معناه . والواردات تكون وارد سرور ووارد حزن ووارد قبض ووارد بسط إلى غير ذلك من المعانى

(من ذلك لفظ الشاهد) كثيرا ما يجرى فى كلامهم لفظ الشاهد ، فلان

يشاهد العلم ، وفلان يشهد الوجـد ، وفلان يشاهد الحال ، ويريدون بلفظ الشاهد ، ما يكون حاضر قلب الإنسان ، وهو ما كان الغالب عليه ذكره ، حتى كأنه يراه ويبصره ، وإن كان غائبا عنه، فكلما يستولى على قلب صاحبه ذكره ، فهو يشاهده،فان كان الغالب عليه العلم فهو يشاهد العلم،وإن كان الغالب عليه الوجد ، فهو يشاهد الوجود ، ومعنى الشاهد الحاضر، فكل ما هو حاضر قلبك ، فهو شاهدك . وسئل الشبلى عن المشاهدة فقال : من أين لنا مشاهدة الحق ، ، الحق لنا شاهد . أشار بشاهد الحق إلى المستولى على قلبه ، والغالب عليه من ذكر الحق ، والحاضر فى قلبه دائما من ذكر الحق ، ومن حصل له مع مخلوق تعلق بالقلب ، يقال . إنه شاهده ، يعنى أنه حاضر قلبه ، فان المحبة توجب دوام ذكره المحبوب، واستيلائه عليه ، وبعضهم تكلف فى مراعاة هذا الاشتقاق ، فقال . انمـا سمى الشاهد من الشهادة ، فكأنه إذا طالع شخصا يوصف بالجمال ، فان كان بشريته ساقطة عنه ، ولم يشغله شهود ذلك الشخص عما هو به من الحـال ، ولا أثرت فيه صحبته بوجد ، فهو شاهد له على فناء نفسه ، ومن أثر فيه ذلك ، فهو شاهد عليه فى بقـاء نفسه ، وقيامه بأحكام بشريته ، إما شاهد له أو شاهد عليه ، وعلى هـذا حمل قوله صلى الله عليه وسلم . رأيت ربي ليلة المعراج فى أحسن صورة أى أحسن صورة رأيتهـا تلك الليلة ، لم تشغلنى عن رؤيته تعالى. بل رأيت المصور فى الصورة ،والمنشىء فى الانشاء ، ويريد به رؤية العلم ، لا إدراك البصر .

(ومن ذلك النفس) نفس الشىء فى اللغة وجوده وعند القوم ليس المراد من اطلاق لفظ النفس الوجود ولا القالب الموضوع إنمـا أرادوا بالنفس ، ما كان معلولا من أوصاف العبد ومذموما من أخلاقه وأفعاله ثم إن المعلومات من أوصاف العبد على ضربين: أحدهما يكون كسبا له كمعاصيه ومخالفاته ، والثاني أخلاقه الدنيئة ، فهى فى أنفسها مذمومة ، فاذا عالجها العبد ونازلها ، تنتفى عنه بالمجاهدة تلك الأخلاق على مستمر العادة والقسم الأول من أحكام النفس ما نهى عنه نهى تحريم ، أو نهى تنزيه ، وأما القسم الثـاني من قسمى

النفس فسفساف الأخلاق والدنيء منها ، هـذا حده على الجملة ، ثم تفصيلها فالكبر والغضب والحقد والحسد وسوء الخلق وقلة الاحتمال وغير ذلك من الأخلاق المذمومة وأشد أحكام النفس وأصعبها توهمها أن شيئا منها حسن أو أن لها استحقاق قدر. ولهذا عد ذلك من الشرك الخفي ومعالجة الأخلاق في ترك النفس وكسرها ، أتم من مقاساة الجوع والعطش والسهر وغير ذلك من المجاهدات التي تتضمن سقوط القوة ، وإن كان ذلك أيضا من جملة ترك النفس ، ويحتمل أن تكون النفس لطيفة مودعة في هـــذا القالب هي محل الأخلاق المعلومة ، كما أن الروح لطيفة في هـذا القالب هي محل الأخلاق المحموده . وتكون الجملة مسخرا بعضها لبعض، والجميع انسان واحد. وكون الروح والنفس من الأجسام اللطيفة في الصورة ، ككون الملائكة والشياطين بصفة اللطافة ، وكما يصح أن يكون البصر محل الرؤية والأذن محل السمع ، والأنف محل الشم ، والفم محل الذوق والسميع والبصير والشام والذائق انما هي الجملة التي هي الإنسان فكذلك محل الأوصاف الحميدة القلب والروح ومحل الأوصاف المذمومة النفس . والنفس جزء من هذه الجملة والقلب جزء من هذه الجملة، والحكم والاسم راجع إلى الجملة .

(ومن ذلك الروح) الأرواح مختلف فيها عند أهل التحقيق أهل السنة ، فمنهم من يقول : أنها الحياة ، ومنهم من يقول : أنهـا أعيان مودعة في هذه القوالب. (لطيفة) أجرى الله العادة بخلق الحياة في القالب. ما دامت الأرواح في الأبدان ، فالإنسان حي بالحياة ، ولكن الأرواح مودعة في القوالب، ولها ترق في حال النوم ومفارقة للبدن ، ثم رجوع إليه ، وإن الانسان هو الروح والجسد ، لأن الله سبحانه وتعالى سخر هذه الجملة، بعضها فوق بعض والحشر يكون للجملة والمثاب ، والمعاقب الجملة . والأرواح مخلوقة ، ومن قال بقدمها ، فهو مخطيء خطأ عظيما . والأخبار تدل على أنها أعيان لطيفة .

(ومن ذلك السر) يحتمل أنها لطيفة مودعة في القالب كالأرواح، وأصولهم

تقتضى أنها محل المشاهدة ، كما أن الأرواح محل للمحبة، والقلوب محل للمعارف وقالوا : السر مالك عليه إشراف ، وسر السر مالا اطلاع عليه لغير الحق . وعند القوم على موجب مواضعاتهم ومقتضى أصولهم السر ألطف من الروح والروح أشرف من القلب، ويقولون الأسرار معتقة عن رق الأغيار من الآثار والاطلاق. ويطلق لفظ السر على ما يكون مصونا مكتوبا ما بين العبد والحق سبحانه فى الأحوال . وعليه يحمل قول من قال : أسرارنا بكر لم يفتضها وهم واهم ويقولون: صدور الأحرار قبور الأسرار . وقالوا : لو عرف زرى سرى لطرحته ، فهذا طرف من تفسير اطلاقاتهم ، وبيان عباراتهم، فيما انفردوا به من ألفاظ ، ذكرناها على شرط الإيجاز .

ونذكر الآن أبوابا فى شرح المقامات التى هى مدارج أرباب السلوك ثم بعدها أبوابا فى تفصيل الأحوال على الحد الذي يسهله الله بفضله إن شاء الله تعالى .

باب التوكل

قال الله عز وجل : «ومن يتوكل على الله فهو حسبه». وقال: «وعلى الله فليتوكل المؤمنون» وقال «وعلى الله فتوكلوا إن كنتم مؤمنين» أخبرنا الامام أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك قال أخبرنا عبد الله بن جعفر بن أحمد الأصبهاني قال حدثنا يونس بن حبيب بن عبد القاهر قال حدثنا أبو داود الطيالسى قال حدثنا حماد بن سلمة عن عاصم عن زر بن حبيش عن عبد الله بن مسعود أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : أريت الأمم بالموسم فرأيت أمتى قد ملؤا السهل والجبل ، فاعجبنى كثرتهم وهيئتهم ، فقيل لى أرضيت؟ فقلت نعم. قال ومع هؤلاء سبعون ألفا يدخلون الجنة بغير حساب لا يكتوون ولا يتطيرون ولا يسترقون، وعلى ربهم يتوكلون . فقال عكاشة بن محصن الأسدى فقال : يا رسول الله ادع الله أن يجعلنى منهم . فقال

رسول الله صلى الله عليه سلم اللهم اجعله منهم فقام آخر فقال . ادع الله أن يجعلني منهم فقال صلى الله عليه وسلم سبقك بها عكاشة . سمعت عبد الله ابن يوسف الأصبهاني يقول سمعت أبا نصر السراج يقول حدثني أبو بكر الوجيهي قال. قال أبو علي الروذ باري قلت لعمرو بن سنان احك لي عن سهل بن عبد الله حكاية فقال : انه قال علامة المتوكل ثلاث لا يسأل ولا يرد ولا يحبس. سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمي يقول سمعت منصور بن عبد الله يقول سمعت الشيخ أبا عبد الله الشيرازي يقول سمعت أباموسى الدبيلي يقول قيل لابي يزيد ما التوكل ؟ فقال لي . ما تقول أنت . قال قلت . ان اصحابنا يقولون لو أن السباع والأفاعي عن يمينك ويسارك ، ما تحرك لذلك سرك . فقال أبو يزيد . نعم هذا قريب ، ولكن لو أن أهل الجنة في الجنة يتنعمون وأهل النار في النار يعذبون ، ثم وقع لك تمييز عليهما خرجت من جملة التوكل. وقال سهل بن عبد الله أول مقام في التوكل أن يكون العبد بين يدي الله عز وجل كالميت بين يدي الغاسل يقلبه كيف شاء لايكون له حركة ولا تدبير . وقال حمدون : التوكل هو الاعتصام بالله تعالى . سمعت محمد بن الحسين يقول سمعت أبا بكر محمد بن احمد البلخي يقول سمعت محمد بن حامد يقول سمعت احمد بن خضرويه يقول قال رجل لحاتم الأصم من أين تأكل فقال . ولله خزائن السموات والأرض ولكن المنافقين لايفقهون . واعلم أن التوكل محله القلب، والحركة بالظاهر لا تنافي التوكل بالقلب بعد ما تحقق العبد أن التقدير من قبل الله تعالى وأن تعسر شيء فبتقديره وأن اتفق شيء فبتيسيره . وأخبرنا علي بن عبدان قال حدثنا أحمد بن عبيد البصري قال حدثنا غيلان بن عبد الصمد قال حدثنا اسماعيل بن مسعود الجحدري قال حدثنا خالد بن يحيي قال حدثني عمي المغيرة ابن أبي قرة عن انس بن مالك قال جاء رجل على ناقة له فقال . يارسول الله أدعها وأتوكل فقال . اعقلها وتوكل . وقال ابراهيم الخواص : من صح توكله في نفسه ، صح توكله في غيره . وقال بشر الحافي يقول أحدهم : توكلت على الله تعالى يكذب على الله تعالى لو توكل على الله لرضي بما يفعل الله تعالى به . وسئل يحيي بن

معاذ: متى يكون الرجل متوكلا فقال إذا رضى بالله تعالى وكيلا . سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى يقول سمعت محمد بن علي بن الحسين يقول سمعت عبد الله بن محمد الصامت يقول سمعت ابراهيم الخواص يقول بينما أنا أسير فى البادية . وإذا بهاتف . فالتفت اليه . فاذا أعرابي يسير فقال لى : يا ابراهيم التوكل عندنا ، أقم عندنا حتى يصح توكلك . ألم تعلم أن رجاءك لدخول بلد فيه أطعمة يحملك . اقطع رجاءك عن البلدان ، وتوكل. وسمعته يقول سمعت محمد بن احمد الفارسى يقول سمعت ابن عطاء وسئل عن حقيقة التوكل فقال أن لا يظهر فيك انزعاج إلى الأسباب مع شدة فاقتك إليها . ولا تزول عن حقيقة السكون إلى الحق مع وقوفك عليها .

سمعت أبا حاتم السجستانى يقول سمعت أبا نصر السراج يقول شرط التوكل ما قاله أبو تراب النخشبي وهو طرح البدن فى العبودية ، وتعلق القلب بالربوبية والطمأنينة إلى الكفاية ، فإن أعطى شكر ، وإن منع صبر . وكما قال ذو النون : التوكل ترك تدبير النفس والانخلاع من الحول والقوة وإنما يقوى العبد على التوكل إذا علم أن الله سبحانه يعلم ويرى ما هو فيه . سمعت محمد بن الحسين يقول سمعت أبا الفرج الورثانى يقول سمعت أحمد بن محمد القرمسينى يقول سمعت الكتاني يقول سمعت أبا جعفر بن الفرج يقول: رأيت رجلا يعرف بجمل عائشة من الشطار يضرب بالسياط فقلت له أى وقت يكون ألم الضرب عليكم أسهل فقال إذا كان من ضربنا لأجله يرانا . وسمعته يقول: سمعت عبد الله بن محمد يقول. قال الحسين بن منصور لابراهيم الخواص ماذا صنعت فى هذه الأسفار ، وقطع هذه المفاوز قال بقيت فى التوكل أصحح نفسى عليه فقال الحسين: أفنيت عمرك فى عمران باطنك، فأين الفناء فى التوحيد . سمعت أبا حاتم السجستاني يقول سمعت أبا نصر السراج يقول: التوكل ما قاله أبو بكر الدقاق وهو رد العيش إلى يوم واحد واسقاطهم غد قال وهو كما قال سهل بن عبد الله: التوكل الاسترسال مع الله تعالى

على ما يريد . سمعت الشيخ أبا عبد الله السلمى يقول سمعت محمد بن جعفر سمعت أبا بكر البردعى يقول سمعت أبا يعقوب النهرجورى يقول التوكل على الله بكمال الحقيقة ما وقع لابراهيم عليه السلام فى الوقت الذى قال لجبريل عليه السلام أما إليك فلا، لأنه غابت نفسه بالله تعالى، فلم ير مع الله عز وجل. وسمعته يقول سمعت سعيد بن أحمد بن محمد يقول سمعت محمد بن احمد بن سهل يقول سمعت سعيد بن عثمان الخياط يقول سمعت ذا النون المصرى وسأله رجل فقال: ما التوكل؟ فقال خلع الأرباب وقطع الأسباب. فقال السائل: زدنى فقال إلقاء النفس فى العبودية واخراجها من الربوبية . وسمعته يقول سمعت عبدالله بن محمد المعلم يقول سمعت عبد الله بن المبارك يقول سمعت حمدون القصار وسئل عن التوكل فقال : إن كان لك عشرة آلاف درهم وعليك دانق دين لم تأمن أن تموت ويبقى ذلك فى عنقك ، ولو كان عليك عشرة آلاف درهم دين من غير أن تترك لها وفاء لاتيأس من الله تعالى أن يقضيه عنك . وسئل أبو عبد الله القرشى عن التوكل فقال. التعلق بالله تعالى فى كل حال فقال السائل زدني فقال: ترك كل سبب يوصل إلى سبب حتى يكون الحق هو المتولى لذلك.

وقال سهل بن عبدالله: التوكل حال النبي ﷺ والكسب سنته فمن بقى على حاله ، فلايتركن سنته . وقال أبو سعيد الخراز : التوكل اضطراب بلا سكون ، وسكون بلا اضطراب وقيل التوكل أن يستوى عندك الاكثار والتقلل. وقال ابن مسروق: التوكل استسلام لجريان القضاء والاحكام. سمعت محمد بن الحسين يقول سمعت عبدالله الرازى يقول سمعت أبا عثمان الحيرى يقول التوكل الاكتفاء بالله تعالى مع الاعتماد عليه وسمعت محمد بن محمد بن غالب يحكى عن الحسين بن منصور قال المتوكل المحق لايأكل وفى البلد من هو أحق به منه . وسمعته يقول سمعت عبد الله بن على يقول سمعت منصور بن أحمد الحربي يقول حكى لنا ابن أبي شيخ قال سمعت عمر بن سنان يقول اجتاز بنا ابراهيم الخواص فقلنا له حدثنا بأعجب مارأيته من أسفارك فقال. لقينى الخضر عليه السلام ، فسألنى الصحبة، فخشيت أن يفسد علي توكلي بسكونى إليه ففارقته .

وسئل سهل عن التوكل فقال: قلب عاش مع الله تعالى بلا علاقة. سمعت الاستاذ أبا عـــلى الدقاق يقول: التوكل ثلاث درجات التوكل ثم التسليم ثم التفويض ، فالمتوكل يسكن إلى وعده ، وصاحب التسليم يكتفى بعلمـــه، وصاحب التفويض يرضى بحكمه . وسمعته يقول: التوكل بداية والتسليم واسطة والتفويض نهاية .

وسئل الدقاق عن التوكل فقال الاكل بلا طمع وقال يحيى بن معـاذ: لبس الصوف حانوت والكلام فى الزهد حرفة وصحبة القوافل تعرض وهذه كلها علاقات . وجاء رجل إلى الشبلى يشكو كثرة العيال فقال: ارجع إلى بيتك ، فمن ليس رزقه على الله فاطرده عنك . سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى يقول سمعت عبد الله بن على يقول سمعت أحمد بن عطاء يقول قرأت على محمد بن الحسين قال سهل بن عبد الله: من طعن فى الحركة فقد طعن فى السنة، ومن طعن فى التوكل فقد طعن فى الإيمان . وسمعته يقول سمعت أحمد بن على بن جعفر يقول سمعت جعفر الخلدى يقول قال إبراهيم الخواص: كنت فى طريق مكة فرأيت شخصا وحشيا فقلت جنى أم أنسى فقال جنى فقلت إلى أين فقال إلى مكة فقلت بلا زاد فقال نعم! فينا أيضا من يسافر على التوكل فقلت ايش التوكل فقال: الاخذ من الله تعالى .

سمعته يقول سمعت أبا العباس البغدادى يقول سمعت الفراغانى يقول كان إبراهيم الخواص مجردا فى التوكل ، يدقق فيه ، وكان لاتفـــارقه ابرة وخيوط وركوة ومقراض فقيل له يا أبا اسحق لم تحل هذا وأنت تمتنع من كل شىء فقال مثل هذا لاينقض التوكل لان لله تعالى علينـا فرائض والفقير لايكون عليه إلا ثوب واحد ، فربما يتخرق ثوبه ، فان لم يكن معه إبرة وخيوط تبدو عورته ، فتفسد عليه صلاته ، وإذا لم يكن معه ركوة ، تفسد عليه طهارته فاذا رأيت الفقير بلا ركوة ولا إبرة ولا خيوط فاتهمه فى صلاته .

وسمعت الاستاذ أبا على الدقاق يقول:التوكل صفة المؤمنين، والتسليم صفةالاولياء،والتفويض صفة الموحدين،فالتوكل صفة العوام، والتسليم صفة الخواص ، والتفويض صفة خواص الخواص . وسمعته يقول: التوكل صفة الأنبياء والتسليم صفة إبراهيم عليه السلام ، والتفويض صفة نبينا محمد ﷺ ، سمعت محمد بن الحسين يقول سمعت أبا العباس البغدادى يقول سمعت محمد بن عبد الله الفراغانى يقول سمعت أبا جعفر الحداد يقول: مكثت بضع عشرة سنة،اعتقد التوكل ، وأنا أعمل فى السوق ، آخذ كل يوم أجرتى ولا أنتفع منها بشربة ماء ، ولا بدخلة حمام ، وكنت أجىء بها إلى الفقراء فى الشونيزية وأكون على حالى . سمعته يقول سمعت أبا بكر محمد بن عبد الله بن شاذان يقول سمعت الخواص يقول سمعت الحسن أخا سنان يقول حججت أربع عشرة حجة حافيا على التوكل ، فكان يدخل فى رجلى الشوك فاذكر انى اعتقدت على نفسى التوكل فأحكمها فى الأرض ، وأمشى ، وسمعته يقول سمعت محمد بن عبد الله الواعظ يقول خير النساج يقول سمعت أبا حمزة يقول أني لاستحيى من الله تعالى أن أدخل البادية وأنا شبعان . وقد اعتقدت التوكل لئلا يكون سعيى على الشبع زاداً أتزوده وسئل حمدون عن التوكل فقال تلك درجة لم أبلغها بعد ، وكيف يتكلم فى التوكل من لم يصح له حال الايمان . وقيل المتوكل كالطفل لايعرف شيئا يأوى إليه إلا ثدى أمه ، وكذلك المتوكل لايهتدى إلا إلى ربه تعالى — وعن بعضهم — قال كنت فى البادية فتقدمت القافلة فرأيت قدامى واحدا ، فتسارعت حتى أدركته ، فاذا هى امرأة بيدها عكاز تمشى على التؤدة ، فظننت أنها أعيت فأدخلت يدى فى جيبى ، فأخرجت عشرين درهما فقلت خذيها وأمكثى حتى تلحقك القافلة ، فتكترى بها ، ثم ائتينى الليلة حتى أصلح امرك . فقالت بيدها هكذا فى الهواء ، فاذا فى كفها دنانير ، فقالت انت أخذت الدراهم من الجيب وانا اخذت الدنانير من الغيب ، ورأى ابو سليمان الداراني رجلا بمكة شرفها الله تعالى ، لايتناول شيئا إلا

شربة من ماء زمزم ، فمضى عليه ايام فقال له ابو سليمان يوما أرأيت لوغارت زمزم ايش كنت تشرب فقام وقبل راسه . وقال جزاك الله خيرا حيث ارشدتنى فاني كنت اعبد زمزم منذ ايام ومضى ، وقال إبراهيم الخواص رايت فى طريق الشام شابا حدثاً حسن المراعاة فقال لى هل لك فى الصحبة فقلت اني اجوع فقال ان جعت جعت معك فبقينا اربعة ايام ففتح علينا بشىء فقلت هلم فقال : اعتقدت أني لا آخذ بواسطة فقلت ياغلام دققت فقال : يا ابراهيم لاتتبهرج فان الفاقد بصير ، مالك والتوكل ثم قال:اقل التوكل ان ترد عليك موارد الفاقات فلا تسمو . نفسك إلا إلى من اليه الكفايات : وقيل التوكل نفى الشكوك والتفويض إلى ملك الملوك .

وقيل دخل جماعة على الجنيد فقالوا : أين تطلب الرزق فقال إن علمتم أى موضع هو فاطلبوه . قالوا : فنسأل الله تعالى ذلك فقال. إن علمتم أنه ينساكم فذكروه . فقالوا ندخل البيت فنتوكل فقال التجربة شك قالوا فما الحيلة فقال ترك الحيلة .

وقال أبو سليمان الداراني لأحمد بن أبى الحوارى يا أحمد إن طرق الآخرة كثيرة ، وشيخك عارف بكثير منها إلا هذا التوكل المبارك . فاني ما شممت منه رائحة . وقيل : التوكل الثقة بما فى يد الله تعالى ، واليأس عما فى أيدى الناس . وقيل التوكل فراغ السر عن التفكير فى التقاضى فى طلب الرزق . وسئل الحرث المحاسبى عن التوكل هل يلحقه طمع ، فقال يلحقه من طريق الطباع خطرات ، ولا يضره شيء ، ويقويه على اسقاط الطمع اليأس عما فى أيدى الناس . وقيل جاع النورى فى البادية فهتف به هاتف ، أيما أحب اليك سبب أو كفاية ؟ فقال الكفاية فليس فوقها نهاية فبقى سبعة عشرة يوما لم يأكل . وقال أبو على الروذبارى إذا قال الفقير بعد خمسة أيام أنا جائع ، فالزموه بالسوق ، ومروه بالعمل والكسب . وقيل نظر أبو تراب النخشبى إلى صوفى مد يده إلى قشر بطيخ ليأكله بعد ثلاثة أيام

فقال له لا يصلح لك التصـــوف الزم السوق . وقال أبو يعقوب إلا قطع البصرى جعت مرة بالحرم عشرة أيام فوجدت ضعفا فحدثتنى نفسى فخرجت إلى الوادى لعلى أجد شيئا يسكن ضعفى ، فرأيت سلجمة مطروحة فأخذتها فوجدت فى قلبى منها وحشة ، وكأن قائلا يقول لى جعت عشرة أيام ، فآخره يكون حظك سلجمة متغيرة ، فرميت بها ودخلت المسجد فقعدت فاذا أنا برجل أعجمى جلس بين يدى ووضع قمطرة وقال : هــذه لك فقلت كيف خصصتنى بها فقال أعلم أنا كنا فى البحر منذ عشرة أيام وأشرفت السفينة على الغرق فنذر كل واحد منا إن خلصنا الله تعالى أن يتصدق بشىء ، ونذرت أنا أن خلصنى الله تعالى أن أتصدق بهذه على أول من يقع بصرى عليه من المجاورين ، وأنت أول من لقيته ، فقلت افتحها ففتحها ، فاذا فيها كعك سميد مصرى ولوز مقشور وسكر كعاب . فقبضت قبضة من ذا وقبضة من ذا ، وقلت رد الباقى إلى صبيانك هو هدية منى لكم . وقد قبلتها ثم قلت فى نفسى رزقك يسير إليك من عشرة أيام وأنت تطلبه من الوادى ، سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى يقول سمعت أبا بكر الرازى يقول كنت عند ممشاد الدينورى فجرى حديث الدين فقال: على دين فاشتغل قلبى ، فرأيت فى النوم كان قائلا يقول يا بخيل أخذت علينا هذا المقدار ، خذ ، عليك الأخذ ، وعلينا العطاء فما حاسبت بعـد ذلك بقالا ولا قصابا ولا غيرهم . ويحكى عن بنان الحمال قال: كنت فى طريق مكة حرسها الله تعالى أجىء من مصر ومعى زاد فجاءتنى امرأة ، وقالت لى يا بنان أنت حمال تحمل على ظهرك الزاد وتتوهم أنه لا يرزقك . قال فرميت بزادى ثم أتي على ثلاث لم آكل ، فوجدت خلخالا فى الطريق ، فقلت فى نفسى أحمله حتى يجىء صاحبه فربما يعطينى شيئا فأرده عليه ، فاذا أنا بتلك المرأة فقالت لى أنت تاجر حتى يجىء صاحبه فآخذ منه شيئا ثم رمت لى شيئا من الدراهم . وقالت : انفقها فاكتفيت بها إلى قريب من مكة. ويحكى أن بنانا احتاج إلى جارية تخدمه فانبسط إلى إخوانه فجمعوا له ثمنها ، وقالوا هو ذا يجىء النفر فنشترى ما يوافق فلما ورد النفر اجتمع

رأيهم على واحدة وقالوا إنها تصلح له ، فقالوا لصاحبها ، بكم هذه فقال إنها ليست للبيع فألحوا عليه فقال إنها لبنان الحمال أهدتها إليه إمرأة من سمرقند فحملت إلى بنان وذكرت له القصة.

سمعت محمد بن الحسين يقول سمعت محمد بن الحسين المخزومى يقول حدثنا أحمد بن محمد بن صالح قال حدثنا محمد بن عبدون . قال حدثنا الحسن الخياط قال كنت عند بشر الحافى فجاء نفر فسلموا عليه فقال : من أين أنتم . قالوا نحن من الشام جئنا نسلم عليك ونريد الحج . فقال . شكرا الله تعالى لكم . فقالوا . تخرج معنا فقال . بثلاث شرائط لا نحمل معنا شيء ، ولا نسأل أحدا شيئا،وإن أعطانا أحد شيئا لا نقبل . قالوا أما أن لا نحمل فنعم وأما أن لا نسأل فنعم وأما أن لا نقبل إن أعطينا فهذا لا نستطيعه، فقال خرجتم متوكلين على زاد الحجيج ثم قال . يا حسن الفقراء ثلاثة فقير لا يسأل وإن أعطى لا يأخذ ، فهذا من جملة الروحانيين ، وفقير لا يسأل وإن أعطى قبل ، فذاك توضع له موائد فى حظائر القدس ، وفقير يسأل وإن أعطى قبل قدر الكفاية فكفارته صدقة .

وقيل لحبيب العجمى لم تركت التجارة فقال وجدت الكفيل ثقة . وقيل كان فى الزمن الأول رجل فى سفر ومعه قرص فقال إن أكلته مت فوكل الله تعالى به ملكا وقال إن أكله فارزقه ، وإن لم يأكله فلا تعطه غيره فلم يزل القرص معه حتى مات . ولم يأكله وبقى عنده القرص . وقيل : من وقع فى ميدان التفويض ، يزف إليه المراد كما تزف العروس إلى أهلها ، والفرق بين التضييع والتفويض ، أن التضييع فى حق الله تعالى ، وذلك مذموم والتفويض فى حقك وهو محمود . وقال عبد الله بن المبارك : من أخذ فلساً من حرام فليس بمتوكل سمعت محمد بن عبد الله الصوفى يقول سمعت نصر بن أبى نصر العطار يقول سمعت على بن محمد المصرى يقول سمعت أبا سعيد الخراز يقول : دخلت البادية مرة بغير زاد ، فأصابتنى فاقة ، فرأيت المرحلة

من بعيد ، فسررت بأني وصلت ثم فكرت فى نفسى أنى سكنت واتكلت على غير ، فما ليت أن لا أدخل المرحلة ، إلا أن أحمـــل إليها ، فحفرت لنفسى فى الرمل حفرة وواريت جسدى فيهـا إلى صدرى ، فسمعوا صوتا فى نصف الليل عاليا . يا أهل المرحلة إن لله تعالى وليا حبس نفسه فألحقوه ، فجاءني جماعة فأخرجونى وحملونى إلى القرية . سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى يقول سمعت محمد بن الحسين المخزومى يقول سمعت المالكي يقول قال أبو حمزة الخراسانى . حججت سنة من السنين فبينما أنا أمشى فى الطريق ، إذ وقعت فى بئر فنازعتنى نفسى أن أستغيث فقلت لا والله لا استغيث فما استممت هـذا الخاطر ، حتى مر برأس البئر رجلان فقال أحدهما للاخر . تعالى حتى نسد رأس هذا البئر لئلا يقع فيها أحـد فأتوا بقصب وبارية وطموا رأس البئر ، فهمت أن أصيح ثم قلت أصيح إلى من هو أقرب منهما . وسكنت فبينما ، أنا بعد ساعة إذا أنا بشيء جاء وكشف عن رأى البئر وأدلى رجله وكأنه يقول لى تعلق بى فى همهمة له قلت أعرف ذلك منه . فتعلقت به ، فأخـرجنى فاذا هو سبع فمر ، وهتف بي هاتف يا أبا حمزة أليس هذا أحسن بخيناك من التلف بالتلف ، فمشيت وأنا أقول .

أهابك أن أبدى إليك الذى أخفى ... وسرى يبدى ما يقول له طرفى
نهانى حيائى منك أن أكتم الهوى ... وأغنيتنى بالفهم منك عن الكشف
تلطفت فى أمرى فأبديت شاهدى ... إلى غائبى واللطف يدرك باللطف
تراءيت لى بالغيب حتى كأنما ... بتشرفى بالغيب أنك فى الكف
أراك وبي من هيبتى لك وحشة ... فتؤنسنى منـــك وبالعطف
وتحيى محبا أنت فى الحب حتفه ... وذا عجب كون الحياة مع الحتف

سمعت محمد بن الحسين يقول وسمعت منصور بن عبد الله يقول سمعت

أبا سعدان القاهرتى يقول سمعت حـذيفة المرعش ، وقد خدم ابراهيم ابن أدهم ، فصحبه فقيل له : أما أعجب ما رأيت منه فقال: بقينا فى طريق مكة حرسها الله تعالى أياما لم نجد طعاما ، ثم دخلنا الكوفة ، فآوينا إلى مسجد خراب ، فنظر إلى ابراهيم بن أدهم وقال : يا حذيفة أرى بك أثر الجوع فقلت هو ما رأى الشيخ فقال : على بدواة وقرطاس فجئت به فكتب باسم الله الرحمن الرحيم أنت المقصود إليه بكل حال والمشار إليه بكل معنى :

أنا حامد أنا شاكر أنا ذاكر   أنا جائع أنا نائع أنا عارى

هى سته وأنا الضمين لنصفها   فكن الضامنين لنصفها يا بارى

مدحى لغيرك لهب نار خضتها   فاجر عبيدك من دخول النار

والنار عندى كالسؤال فهل ترى   أن لا تكلفنى دخول النار

ثم رفع إلى الرقعة ، وقال اخرج ، ولا تعلق قلبك بغـــير الله تعالى . وأدفع الرقعة إلى أول من يلقاك . قال : فخرجت فأول من لقينى رجـل كان على بغلة فدفعتها إليه ، فأخذها وبكى . وقال : ما فعل صاحب هـذه الرقعة . فقلت فى المسجد الفلاني يدفع إلى سرة بها ستمائة دينـار ، ثم لقيت رجلا آخر فقلت من صاحب هذه البغله هو نصراني فجئت إلى ابراهيم بن أدهم وأخبرته بالقصة فقـال لا تمسها فانه يجيء الساعة فلما كان بعد فقـال وافى النصرانى واكب على رأس ابراهيم بن أدهم وأسلم .

باب الرضا

قال الله عز وجل — رضى الله عنهم ورضوا عنه . الآية (أخبرنا)على بن الأهوازى قال حـدثنا أحمد بن عبيد البصرى قال حدثنـا الكريمى قال حدثنا يعقوب اسماعيل السلال قال حدثنا أبو عاصم العبادانى عن الفضل بن عيسى الرقاسى عن محمد بن المنكور عن جابر قال:قال رسول الله ﷺ أبينا

أهل الجنة فى مجلس لهم ، إذ سطع لهم نور على باب الجنة ، فرفعوا رؤوسهم فاذا الرب تعالى قد أشرف عليهم فقال يا أهـل الجنة سلونى ، فقالوا نسألك الرضا عنا قال تعالى رضاى قد أحلكم دارى ، وأنالكم كرامتى هذا أوانها فاسألوني قالوا نسألك الزيادة قـال فيؤتون بنجـائب من ياقوت أحمـر أزمتها زمرد أخضر وياقوت أحمر ، فجاؤا عليها تضع حوافرها ، عند منتهى طرفها ، فيأمر الله عز وجل بأشجار عليها الثمار ، وتجىء جوار من الحوار العين ، وهن يقلن نحن الناعمات فـــلا نبؤس ، ونحن الخالدات فلا نموت ، أزواج قوم مؤمنين كرام ، ويأمر الله عز وجـل بكثبان من مسك أبيض أذفر ، فتثير عليهم ريحا يقال لها المثيرة . حتى تنتهى بهم إلى جنـة عدن وهى قصبة الجنة. فتقول الملائكة يا ربنا قد جاء القوم فيقول الله : مرحبا بالصادقين مرحبا بالطائعين . قال فيكشف لهم الحجـاب فينظرون إلى الله عز وجـل فيتمتعون بنور الرحمن حتى لا يبصر بعضهم بعضا ثم يقول . أرجعوهم إلى القصور بالتحف قال فيرجعون وقـد أبصر بعضهم بعضا فقـال رسول الله ﷺ . فذلك قول نزلا من غفور رحيم .

وقد اختلف العراقيون والخراسيون فى الرضا هل هو من الأحوال أو من المقامات فأهل خراسان قالوا الرضا من جملة المقامات ، وهو نهاية التوكل ، ومعناه أنه يؤل إلى أنه مما يتوصل إليه العبد باكتسابه ، وأما العراقيون فانهم قالوا الرضا من جملة الأحوال . وليس ذلك كسبا للعبد : بل هو نازلة تحل بالقلب كسائر الأحوال، ويمكن الجمع بين اللسانين، فيقال: بداية الرضا مكتسبة للعبد ، وهى من المقامات ، ونهايته من جملة الأحوال ، وليست بمكتسبة .

وتكلم الناس فى الرضا فكل عبر عن حاله وشربه ، فهم فى العبارة عنه مختلفون ، كما أنهم فى الشرب والنصيب من ذلك متفاوتون . فأما شرط العلم الذى هو لابد منه ، فالراضى بالله تعالى هو الذى لا يعترض على تقديره . سمعت الأستاذ أبا على الدقاق يقول ليس الرضا أن لا تحس بالبلاء ، إنما الرضا أنلا تعترض على الحكم والقضاء.وأعلم أنالواجب على العبد أن يرضى بالقضاء الذى أمر بالرضا به ، إذ ليس كل ما هو بقضائه ، يجوز للعبد أو يجب عليه الرضا كالمعاصى ، وفتون محن المسلمين . وقال المشايخ . الرضا باب الله الأعظم — يعنون أن من أكرم بالرضا فقد لقى بالترحيبالاوفى وأكرم بالتقريب الأعلى . سمعت محمد بن الحسين يقول أخبرنا أبو جعفر الرازى قال حدثنا العباس بن حمزة قال حدثنا ابن أبى الحوارى قال. قال: عبد الواحد بن زيد:الرضا باب الله الأعظم ، وجنة الدنيا ، وأعلم ان العبد لا يكاد يرضى عن الحق سبحانه إلا بعد أن يرضى عنه الحق سبحانه لان الله عز وجل قال رضى الله عنهم ورضوا عنه . سمعت الاستاذ أبا على الدقاق يقول قال تلميذ لأستاذه هل يعرف العبد أن الله تعالى راض عنه . فقال . لا كيف يعلم ذلك ورضاه غيب فقال التلميذ:الولى يعلم ذلك فقال وكيف قال إذا وجدت قلبى راضيا عن الله تعالى علمت أنه راض عنى . فقال الأستاذ أحسنت يا غـــلام وقيل قال موسى عليه السلام إلهى دلنى على عمل ، إذا عملته رضيت به عنى فقال انك لا تطيق ذلك فخر موسى عليه السلام ساجدا متضرعا . فأوحى الله تعالى إليه . يا ابن عمران إن رضاى فى رضاك بقضائى .

(أخبرنا) الشيـخ أبوعبد الرحمن السلمى رحمه الله قال أخبرنا أبو جعفر

الرازى قال حدثنا العباس بن حمزة قال حدثنا الحوارى قال سمعت أبا سليمان الداراني يقول. إذا سلا العبد عن الشهوات فهو راض. وسمعته يقول سمعت النصراباذى يقول من أراد أن يبلغ محل الرضا ، فليلزم ما جعل الله رضاه فيه . وقال محمد بن خفيف: الرضا على قسمين: رضا به ، ورضا عنه ، فالرضا به مدبرا ، والرضا عنه فيما يقضى . سمعت الأستاذ أبا على الدقاق يقول: طريق السالكين أطول وهو طريق الرياضة ، وطريق الخواص أقرب ، لكنه أشق وهو أن يكون عملك بالرضا ورضاك بالقضا . وقال رويم: الرضا أن لو جعل الله جهنم على يمينه ، ما سأل أن يحولها إلى يساره ، وقال أبو بكر بن طاهر الرضا: إخراج الكراهية من القلب حتى لا يكون فيه إلا فرح وسرور . وقال الواسطى: استعمل الرضا جهدك ، ولا تدع الرضا يستعملك ، فتكون محجوبا بلذته ورؤيته عن حقيقة ما تطالع . وأعلم أن هذا الكلام الذى قاله الواسطى شىء عظيم وفيه تنبيه على مقطعة للقوم خفية فإن السكون عندهم إلى الأحوال حجاب عن محول الأحوال . فاذا استلذ رضاه . وجد بقلبه راحة الرضا ، حجب بحاله عن شهود حقه . ولقد قال الواسطى: إياكم واستجلاء الطاعات، فانها سموم قاتلة .

وقال ابن خفيف : الرضا سكون القلب إلى أحكامه وموافقة القلب بما رضى الله به واختاره ، وسئلت رابعة : متى يكون العبد راضيا فقالت إذا سرته المعيبة كما سرته النعمة . وقيل قال الشبلى بين يدى الجنيد : لا حول ولا قوة إلا بالله يقال الجنيد : قولك ذا ضيق صدر وضيق الصـــــدر لترك الرضا بالقضاء فسكت الشبلى ، وقال أبو سليمان الرضــا أن لا تسأل الله تعالى بالجنة ولا تستعيذ به من النار .

سمعت محمد بن الحسين يقول سمعت أبا العباس البغدادى يقول سمعت محمد بن أحمد بن سهل يقول سمعت سعيد بن عثمان يقول سمعت ذا النون المصرى يقول : ثلاثة من أعلام الرضا ترك الاختيار قبل القضاء ، وفقدان المرارة بعد القضاء ، وهيجان الحب فى حشو البلاء وسمعته يقول سمعت محمد بن جعفر البغدادى يقول سمعت اسماعيل بن محمد الصفاريقول سمعت محمد بن يزيد المبرد يقول للحسين بن علي بن أبى طالب رضى الله عنهما : أن أبا ذر يقول : الفقر أحب إلى من الغنى، والسقم أحب إلى من الصحة فقال رحم الله تعالى أبا ذر أما أنا . فأقول: من اتكل على حسن اختيار الله تعالى له ، لم يتمن غير ما اختاره الله عز وجل له . وقال الفضيل بن عياض لبشر الحافى الرضا أفضل من الزهد فى الدنيا ، لأن الراضى لايتمنى فوق منزلته .

وسئل أبو عثمان عن قول النبى ﷺ أسألك الرضا بعد القضاء . فقال لأن الرضا قبل القضاء عزم على الرضا ، والرضا بعد القضاء هو الرضاء سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى يقول سمعت عبد الله الرازى يقول سمعت ابن أبى حسان الانماطى يقول سمعت أحمد بن أبى الحوارى يقول أرجو أن أكون عرفت طرفا من الرضا لو أنه أدخلنى النار لكنت بذلك راضيا . وقال أبو عمر الدمشقى: الرضا ارتفاع الجزع فى أى حكم كان . وقال الجنيد الرضا رفع الاختيار . وقال ابن عطاء الرضا نظر القلب إلى قديم اختيار الله تعالى تعالى للعبد وهو ترك التسخط . وقال رويم الرضا استقبال الأحكام بالفرح . وقال المحاسبى الرضا سكون القلب تحت مجارى الأحكام . وقال النورى الرضا سرور القلب بمر القضاء .

سمعت محمد بن الحسين يقول سمعت أبا الحسين الفارسى يقول سمعت الحريرى يقول من رضى بدون قدره رفعه الله تعالى فوق غايته . وسمعته يقول سمعت أحمد بن على يقول سمعت الحسن بن علوية يقول قال أبو تراب النخشبى ليس ينال الرضا من الدنيا فى قلبه مقدار .

أخبرنا الشيخ أبو عبد الرحمن السلمى قال أخبرنا أبو عمرو بن حمدان قال حدثنا عبد الله بن شترويه قال حدثنا بشر بن الحكم قال حدثنا عبد العزيز بن محمد عن يزيد بن الهادى عن محمد بن ابراهيم عن عامر بن سعد عن العباس بن عبد المطلب قال. قال رسول الله ﷺ من ذاق طعم الإيمان رضا بالله ربا . وقيل كتب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الاشعرى أما بعد فان الخير كله فى الرضا ، فان استطعت أن ترضى ، وإلا فاصبر وقيل إن عتبة الغلام بات ليلة يقول إلى الصباح ان تعذبنى فأنا لك محب ، وان ترحمنى فأنا لك محب . سمعت الأستاذ أبا على الدقاق يقول : الإنسان خزف وليس للخزف من الخطر ما يعارض فيه حكم الحق تعالى . وقال أبو عثمان الحيرى : منذ أربعين سنة ما أقامنى الله عز وجل فى حال فكرهته ، وما نقلنى إلى غيره فسخطته . سمعت الأستاذ أبا على الدقاق يقول غضب رجل على عبد له فاستشفع العبد إلى سيده انسانا فعفا عنه ، فأخذ العبد يبكى . فقال له الشفيع لم تبك وقد عفا عنك سيدك . فقات السيد : إنه يطلب الرضا منى ولا سبيل إليه ، فانما يبكى لأجله .

الفتوة

قال الله تعالى إنهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى . قال الاستاذ أصل الفتوة أن يكون العبد أبدا فى أمر غيره . قال ﷺ : لايزال الله تعالى فى فى حاجة العبد مادام العبد فى حاجة أخيه المسلم اخبرنا به على بن أحمد بن عبدان قال أخبرنا أحمد بن عبيد قال حدثنا اسماعيل بن الفضل قال حدثنا يعقوب بن حميد بن كاسب قال حدثنا بن أبي حازم عن عبد الله بن عامر الاسلمى عن عبد الرحمن بن هرمز الأعرج عن أبى هريرة عن زيد بن ثابت عن ﷺ قال . لايزال الله تعالى فى حاجة العبد ، مادام العبد فى حاجة أخيه المسلم . سمعت الاستاذ أبا على الدقاق يقول هذا الخلق لايكون كماله إلا لرسول الله ﷺ ، فان كل أحد فى القيامة يقول نفسى نفسى وهو ﷺ

يقول . أمتى أمتى . سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى رحمه الله يقول يقول سمعت محمد بن الحسين يقول سمعت أبا جعفر الفرغانى يقول سمعت الجنيد يقول : الفتوة بالشام واللسان بالعراق والصدق بخراسان . وسمعته يقول سمعت عبد الله بن محمد الرازى يقول سمعت محمد بن نصيز بن منصور الصائغ يقول سمعت ابن مردوية الصائغ يقول سمعت الفضل يقول . الفتوة الصفح عن عثرات الاخوان ، وقيل الفتوة . أن لا ترى لنفسك فضلا على غيرك . وقال أبو بكر الوراق:الفتى من لا خصم له . وقال محمد بن على الترمذى : الفتوة أن تكون خصما لربك على نفسك . ويقال الفتى من لا يكون خصما لأحد .

سمعت الأستاذ أبا على الدقاق يقول سمعت النصراباذى يقول : سمى أصحاب الكهف فتية لأنهم آمنوا بالله تعالى بلا واسطة . وقيل الفتى من كسر الصنم . قال الله تعالى : سمعنا فتى يذكرهم يقال له ابراهيم . وقال تعالى : فجعلهم جذاذا ، وصنم كل انسان نفسه فمن خالف هواه فهو فتى على الحقيقة .وقال الحرث المحاسبى:الفتوة أن تنصف ولا تنتصف:وقال عمرو بن عثمان المكى : الفتوة حسن الخلق وسئل الجنيد عن الفتوة فقال لا تنافر فقيرا ، ولا تعارض غنيا.وقال النصراباذى:المروءة شعبة من الفتوة،وهو الأعراض عن الكونين ، والانفة منهما وقال محمد بن على الترمذى : الفتوة أن يستوى عندك المقيم والطارىء .

سمعت محمد بن الحسين يقول سمعت على بن عمر الحافظ يقول سمعت أبا سهل بن زياد يقول سمعت عبد الله بن أحمد بن حنبل يقول سئل أبي ما الفتوة فقال ترك ما تهوى لما تخشى . وقيل لبعضهم ما الفتوة فقال : أن لا يميز بين أن يأكل عنده ولى أو كافر . سمعت بعض العلماء يقول : استضاف مجوسى ابراهيم الخليل عليه السلام . فقال : بشرط أن تسلم ، فمر المجوسى فأوحى الله تعالى اليه منذ خمسين سنة نطعمه على كفره ، فلو ناولته لقمة من غير أن

تطالبه بتغيير دينه ، فمضى ابراهيم عليه السلام على أثره حتى ادركه ، واعتذر إليه . فسأله عن السبب ، فذكر ذلك له ، فأسلم المجوسى . وقال الجنيد : الفتوة كف الأذى وبذل الندى وقال سهل ابن عبد الله الفتوة : إتباع السنة وقيل : الوفاء والحفاظ ، وقيل : الفتوة فضيلة تأتيها ولا ترى نفسك فيها . وقيل : الفتوة أن لا تهرب اذا أقبل السائل ، وقيل : لا تحتجب من القاصدين ، وقيل : أن لا تدخر ولا تعتذر . وقيل : اظهار النعمة وإسرار المحنة وقيل : أن تدعو عشرة أنفس فلا تتغير إن جاء تسعة أو أحد عشر . وقيل : الفتوة ترك التمييز .

سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى يقول قال أحمد بن خضريه لأمرأته أم علي : أريد أن اتخذ دعوة . أدعو عيارا شاطرا كان في بلدهم رأس الفتيان . فقالت امراته . إنك لا تهتدى إلى دعوة الفتيان فقال : لا بد . فقالت : إن فعلت فاذبح الأغنام والبقر والحمر وألقها من باب دار الرجل إلى باب دارك . فقال: أما الأغنام والبقر فأعلم ، فما بال الحمر . فقالت : تدعو فتى إلى دارك فلا أقل من أن يكون لطلاب المحلة خير . وقيل اتخذ بعضهم دعوة ، وفيهم شيخ شيرازى ، فلما أكلوا ، وقع عليهم النوم فى حال السماع . فقال الشيخ الشيرازى لصاحب الدعوة : إيش السبب فى نومنا فقال لا أدرى اجتهدت فى جميع ما أطعمتكم إلا الباذنجان ، فلم أسأل عنه . فلما أصبحوا سألوا بياع الباذنجان فقال لم يكن لى شىء فسرقت الباذنجان من الموضع الفلانى . وبعته ، فحملوه إلى صاحب الأرض ليجعله فى حل . فقال الرجل: تسألون منى ألف باذنجانة قد وهبته تلك الأرض ، ووهبته ثورين وحمارا وآلة الحرث لئلا يعود إلى مثل ما فعل. وقيل تزوج رجل بأمرأة، فقبل الدخول، ظهر بالمرأة الجدرى ، فقال الرجل: اشتكت عينى ، ثم عميت. فزفت إليه المرأة . ثم قال . ماتت بعد عشرين سنة ففتح الرجل عينيه . فقيل له : فى ذلك فقال لم أعم ولكن تعاميت حذرا أن تحزن . فقيل له: سبقت الفتيان . وقال ذو النون المصرى من أراد الظرف فعليه بسقاة الماء ببغداد ، فقيل . له كيف هو؟ فقال

لما حملت إلى الخليفة فيما نسب إلى من الزندقة ، رأيت سقاء عليه عمامة وهو متزر بمنديل مصرى ، وبيده كيزان خزف رقاق . فقلت : هذا ساقى السلطان فقالوا : لا هذا ساقى العامة ، فأخذت الكوز وشربت . وقلت لمن معى : أعطه دينارا فلم يأخذ . وقال أنت أسير وليس من الفتوة أن نأخذ منك شيأ . وقيل ليس من الفتوة أن تربح على صديقك . قاله بعض أصدقائنا رحمه الله ، وكان فتى يسمى أحمد بن سهل التاجر ، وقد اشتريت منه خرقة بياض . فأخذ الثمن رأس ماله . فقلت ألا تأخذ ربحا . فقال . أما الثمن فآخذه ولا أحملك منه لأنه ليس له من الخطر ما أتخلق به معك ، ولكن لا آخذ الربح اذ ليس من الفتوة أن تربح على صديقك . وقيل خرج إنسان يدعى الفتوة من نيسابور إلى نسا ، فاستضافه رجل . ومعه جماعة من الفتيان ، فلما فرغوا من الطعام ، خرجت جارية نصب الماء على أيدى الرجال . فقال واحد منهم : أنا منذ سنين أدخل هذه الدار ، لم أعلم أن امرأة تصب الماء على أيدينا أم رجلا . سمعت منصور المغربى يقول . أراد واحد أن يمتحن نوحا العيار النيسابورى . فباع منه جارية فى زى غلام ، وشرط أنه غلام وكانت وضيئة الوجه ، فاشتراها نوح على أنها غلام ، ولبثت عنده شهورا كثيرة . فقيل للجارية : هل علم أنك جارية فقالت : لا إنه ما مسنى ويتوهم أني غلام . وقيل : إن بعض الشطار طلب منه تسليم غلام كان يخدمه إلى السلطان ، فأبى فضرب ألف سوط ، فلم يسلم ، فاتفق أنه احتلم تلك الليلة ، وكان بردا شديدا ، فلما أصبح اغتسل بالماء البارد فقيل له خاطرت بروحك فقال . استحييت من الله تعالى أن أصبر على مقاساة برد الاغتسال لاجله وقيل وقدم جماعة من الفتيان لزيارة واحد يدعى الفتوة . فقال الرجل يا غلام قدم السفرة . فلم يقدم الرجل ثانيا وثالثا ، فنظر بعضهم إلى بعض ، وقالوا . ليس من الفتوة أن يستخدم الرجل من يتعاصى عليه فى تقديم السفرة كل هذا . فقال الرجل : لم أبطأت بالسفرة . فقال الغلام : كان عليها نمل ، فلم يكن من الأدب تقديم السفرة إلى الفتيان مع النمل . ولم يكن من الفتوة القاء النمل من السفرة فلبثت حتى دب النمل . فقالوا . دققت يا غلام ، مثلك من يخدم الفتيان .

وقيل إن رجلا نام بالمدينة من الحاج ، فتوهم أن هميانه سرق فخرج ، فرأى جعفر الصادق ، فتعلق به . وقال أخذت همياني فقال إيش كان فيه؟ فقال ألف دينار ، فأدخله داره ، ووزن له ألف دينار . فرجع الرجل إلى منزله ودخل بيته فرأى هميانه فى بيته . وقد كان توهم أنه سرق فخرج إلى جعفر معتذرا ورد عليه الدنانير ، فأبى أن يقبلها . وقال شىء أخرجته من يدى لا استرده . فقال الرجل من هذا ! ؟ فقيل جعفر الصادق . وقيل سأل شقيق البلخى جعفر بن محمد عن الفتوة ، فقال: ما تقول أنت فقال شقيق إن أعطينا شكرنا ، وان منعنا صبرنا . قال جعفر: الكلاب عندنا بالمدنية كذلك تفعل فقال: يابن بنت رسول الله ما الفتوة عندكم ؟ فقال ان أعطينا آثرنا وان منعنا شكرنا .

سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى يقول سمعت أبا بكر الرازى يقول سمعت الجريرى يقول دعانا أبو العباس بن مسروق ليلة إلى بيته ، فاستقبلنا صديق لنا ، فقلنا ارجع معنا ، فنحن فى ضيافة الشيخ فقال انه لم يدعنى : فقلنا نحن تستثنى كما استثنى رسول الله ﷺ لعائشة رضى الله عنها، فرددناه فلما بلغ باب الشيخ ، أخبرناه بما قال . وقلنا فقال جعلت موضعى من قلبك أن تجىء إلى منزلى من غير دعوة ، على كذا وكذا إن مشيت إلى الموضع الذى تعقده فيه إلاعلى خدى ، وألح عليه ، ووضع خده على الأرض، وحمل الرجل فوضع قدمه على خده من غير أن يوجعه. وسحب الشيخ وجهه على الارض إلى أن بلغ موضع جلوسه :

(قال الأستاذ) وأعلم أن من الفتوة الستر على عيوب الأصدقاء لا سيما إذا كان لهم فيه شماتة الأعداء . سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى يقول كان يقال للنصر اباذى كثيرا أن عليا القوال يشرب بالليل ويحضر مجلسك بالنهار ، وكان لا يسمع فيه ما يقال . فاتفق أنه كان يمشى يوما ومعه واحد

ممن يذكر عليا بذلك ، فوجد عليا مطروحا فى موضع ، وقد ظهر عليه أثر السكر ، وصار بحيث يغسل فمه . فقال الرجل : إلى كم تقول للشيخ ولا يسمع هذا على الوصف الذى تقول، فنظر إليه النصر اباذى، وقال: للعدول إحمله على رقبتك ، وانقله إلى منزله فلم يجد بدا من طاعته فيه . وسمعته يقول سمعت أبا على الفارسى يقول سمعت المرتعش يقول دخلنا مع أبى حفص على مريض نعوده ونحن جماعة فقال للمريض : أتحب أن تبرأ فقال نعم . فقال لأصحابه تحملوا عنه فقام العليل، وخرج معنا وأصحابنا كلنا أصحاب فراش نعاد .

(الولاية)

قال الله تعالى — ألا أن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون — أخبرنا حمزة بن يوسف السهمى قال حدثنا عبد الله بن عدى الحافظ قال حدثنا أبو بكر محمد بن هرون بن حميد قالا حدثنا محمد بن هرون المقرى قال حدثنا حماد الخياط عن عبد الواحد بن ميمون مولى عروة عن عروة عن عائشة رضى الله عنها أن النبي ﷺ قال يقول الله تعالى من آذى لى وليا ، فقد استحل محاربتى ، وما تقرب إلى العبد بمثل أداء ما افترضت عليه ، ولا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه وما ترددت فى شىء أنا فاعله كترددى فى قبض روح عبد المؤمن لأنه يكره الموت وأكره مساءته ولابد له منه .

(قال الأستاذ أبو القاسم) الولى له معينان: أحدهما فعيل بمعنى مفعول وهو من يتولى الله سبحانه أمره. قال الله تعالى — وهو يتولى الصالحين — فلا يكله إلى نفسه لحظة بل يتولى الحق سبحانه رعايته . والثانى: فعيل مبالغة من الفاعل وهو الذى يتولى عبادة الله تعالى وطاعته فعبادته تجرى على التوالى من غير أن يتخللها عصيان . وكلا الوصفين واجب ، وحتى يكون الولى وليا يجب قيامه بحقوق الله تعالى على الاستقصاء والإستيفاء ودوام حفظ الله

تعالى إياه فى السراء والضراء ومن شرط الولى أن يكون محفوظا، كما أن من شرط النبى أن يكون معصوما . فكل من كان للشرع عليه اعتراض فهو مغرور مخدوع .

سمعت الأستاذ أبا على الدقاق يقول قصد أبو يزيد البسطامى بعض من وصف بالولاية فلما وافى مسجده قعد ينتظر خروجه فخرج الرجل ونخم فى المسجد فانصرف أبو يزيد ولم يسلم عليه وقال: هذا رجل غير مأمون على آداب الشريعة فكيف يكون أمينا على أسرار الحق . واختلفوا فى أن الولى هل يجوز أن يعلم أنه ولى أو لا فمنهم من قال لا يجوز ذلك وقال إن الولى يلاحظ نفسه بعين التصغير وإن ظهر عليه شىء من الكرامات خاف أن يكون مكرا، وهو يستشعر الخوف دائما أبدا، وإنما يخاف سقوطه عما هو فيه وأن تكون عاقبته بخلاف حاله وهؤلاء يجعلون من شرط الولاية وفاء المآل .

وقد ورد فى هذا الباب حكايات كثيرة عن الشيوخ وإليه ذهب من شيوخ هذه الطائفة جماعة لا يحصون ولو اشتغلنا بذكر ما قالوا لخرجنا عن حد الاختصار وإلى هذا كان يذهب من شيوخنا الذى لقيناهم الإمام أبو بكر ابن فورك، ومنهم من قال يجوز أن يعلم الولى أنه ولى وليس من شرط تحقيق الولاية فى الحال الوفاء فى المآل . ثم ان كان ذلك من شرطه أيضا فيجوز أن يكون هذا الولى خص بكرامة هى تعريف الحق إياه أنه مأمون العاقبة إذ القول بجواز كرامات الأولياء واجب وهو وإن فارقه خوف العاقبة فما هو عليه من الهيبة والتعظيم والإجلال فى الحال أتم . وأشهد، فان اليسير من التعظيم والهيبة أهدى للقلوب من كثير من الخوف، ولما قال ﷺ عشرة فى الجنة من أصحابه فالعشرة لا محالة صدقوا الرسول ﷺ وعرفوا سلامة عاقبتهم ثم لم يقدح ذلك فى حالهم ولأن من شرط صحة المعرفة بالنبوة الوقوف على حد المعجزة ويدخل فى جملته العلم بحقيقة الكرامات ظاهرة عليه لا يمكنه

أن لا يميز بينها وبين غيرها . فاذا رأى شيأ من ذلك علم أنه فى الحال على الحق ثم يجوز أنه فى المآل يبقى على هذه الحالة ويكون هذا التعريف كرامة له والقول بكرامات الأولياء صحيح، وكثير من حكايات القوم تدل على ذلك، كما نذكر طرفا من ذلك فى باب كرامات الأولياء ان شاء الله تعالى، وإلى هذا القول كان يذهب شيوخنا الذين لقيناهم الأستاذ أبو على الدقاق رحمه الله تعالى وقيل ان ابراهيم بن أدهم قال لرجل. أتحب أن تكون لله وليا. فقال نعم فقال: لاترغب فى شىء فى الدنيا والآخرة وفرغ نفسك لله تعالى وأقبل بوجهك عليه ليقبل عليك ويواليك . وقال يحي بن معاذ فى صفة الأولياء :هم عباد تسربلوا بالأنس بعد المكابدة واعتنقوا الروح بعد المجاهدة بوصولهم إلى مقام الولاية .

سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى يقول سمعت منصور بن عبد الله يقول سمعت عمى البسطامى يقول سمعت أبا يزيد يقول :أولياء الله عرائس الله تعالى، ولا يرى العرائس إلا المحرمون فهم مخدرون عنده فى حجاب الانس لا يراهم أحد فى الدنيا ولا فى الآخرة . سمعت أبا بكر الصيدلانى وكان رجلا صالحا قال كنت أصلح اللوح فى قبر أبى بكر الطمستانى أنقر فيه اسمه فى مقبرة الحيرة كثيرا، وكان يقام ذلك اللوح ويسرق ولم يقلع من غيره من القبور فكنت أتعجب منه . فسألت أبا على الدقاق رحمه الله يوما عن ذلك فقال : إن ذلك الشيخ آثر الخفاء فى الدنيا ، وأنت تريد أن تشهر قبره باللوح الذى تصلحه فيه ، وإن الحق سبحانه يأبى الا إخفاء قبره ، كما آثر هو ستر نفسه . وقال أبو عثمان المغربي :الولى قد يكون مشهورا ، ولكن لا يكون مفتونا .

سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى يقول سمعت النصر اباذى يقول : ليس للأولياء سؤال ، إنما هو الذبول والخمول . قال وسمعته يقول نهايات

الاولياء، بدايات الانبياء. وقال سهل بن عبدالله الولى الذى توالت أفعاله على الموافقة . وقال يحي بن معاذ : الولى لا يرائى ولا ينافق ، وما أقل صديق من كان هذا خلقه . وقال أبو على الجوزجانى : الولى هو الفانى فى حاله ، الباقى فى مشاهدة الحق سبحانه ، تولى الله سياسته ، فتوالت عليه أنوار التولى لم يكن له عن نفسه إخبار ولا مع غير الله قرار . وقال أبو يزيد : حظوظ الأولياء مع تباينها من أربعة أسماء ، وقيام كل فريق منهم باسم منها وهو — الأول والآخر والظاهر والباطن — فمتى فنى عنها بعد ملابستها ، فهو الكامل التام ، فمن كان حظه من اسمه الظاهر ، لاحظ عجائب قدرته . ومن كان حظه اسمه الباطن لاحظ ما جرى فى السرائر من أنواره . ومن كان حظه من اسمه الاول كان شغله بما سبق ، ومن كان حظه من اسمه الآخر ، كان مرتبطا بما يستقبله ، وكل كوشف على قدر طاقته إلا من تولاه الحق سبحانه ببره، وقام عنه بنفسه . وهذا الذى قاله أبو يزيد يشير إلى أن الخواص من عباده ارتقوا عن هذه الأقسام، فلا العواقب هم فى ذكرها ، ولا السوابق هم فى فكرها ، ولا الطوارق هم فى أسرها . وكذا أصحاب الحقائق يكونون محوا عن نعوت الخلائق . قال الله تعالى وتحسبهم أيقاظا وهم رقود . وقال يحي بن معاذ الولى ريحان الله تعالى فى الأرض ، يشمه الصديقون ، فتصل رائحته إلى قلوبهم ، فيشتاقون به إلى مولاهم ، ويزدادون عبادة على تفاوت أخلاقهم . وسئل الواسطى : كيف يغذى الولى فى ولايته ؟ . فقال فى بدايته بعبادته ، وفى كهولته بستره بلطافته ، ثم يجذبه إلى ما سبق له من نعوته وصفاته ، ثم يذيقه طعم قيامه به فى أوقاته . وقيل علامة الولى ثلاثة : شغله بالله تعالى ، وفراره إلى الله تعالى وهمه إلى الله عز وجل . قال الخراز: إذا أراد الله تعالى أن يولى عبدا من عبيده ، فتح عليه باب ذكره . فاذا استلذ الذكر فتح عليه باب القرب ، ثم رفعه إلى مجالس الأنس به ، ثم أجلسه على كرسى التوحيد، ثم رفع عنه الحجب، وأدخله دار الفردانية ، وكشف له عن الجلال والعظمة . فاذا وقع بصره على الجلال

والعظمة ، بقى بلا هدى ، ، فحينئذ صار العبد زمنا فانيا ، فوقع فى حفظه سبحانه ، وبرىء من دعاوى نفسه .

سمعت محمد بن الحسين يقول : سمعت منصور بن عبد الله يقول سمعت أبا على الروزبادى يقول قال أبو تراب النخشبى: إذا ألف القلب الاعراض عن الله وتعالى، صحبته الوقيعة فى أولياء الله تعالى. ويقال صفة الولى أن لا يكون له خوف ، لأن الخوف ترقب مكروه يحل فى المستقبل ، أو انتظار محبوب يفوت فى المستأنف ، والولى ابن وقته ليس له مستقبل فيخاف شيئا ، وكما لا خوف له لا رجاء له ، لأن الرجاء انتظار محبوب يحصل أو مكروه ، يكشف وذلك فى الثانى من الوقت ، وكذلك لا حزن له ، لأن الحزن من حزونة الوقت ، ومن كان فى ضياء الرضا وبرد الموافقة ، فأنى يكون له حزن قال الله تعالى: ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون .

باب التوحيد

قال الله عز وجل ولكم اله واحد ـ اخبرنا الامام أبو بكر محمد بن الحسين بن فورك رحمه الله تعالى قال اخبرنا أحمد بن محمود بن حرز إذ قال حدثنا مسيح بن حاتم العكلى قال حدثنا الحجبى عبد الله بن عبد الوهاب قال حدثنا احماد بن يزيد عن سعيد بن سعيد بن حاتم العتكلي عن ابن أبى صدقة عن محمد ابن سيرين عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ : بينا رجل فيمن كان قبلكم لم يعمل خيرا قط ، إلا التوحيد . فقال لأهله . إذا مت فاحرقوني ثم اسحقوني ، ثم زروا نصفى فى البر ونصفى فى البحر فى يوم ريح. ففعلوا فقال الله عز وجل للريح أدى ما أخذت فاذا هو بين يديه . فقال له ما حملك على ما صنعت ، فقال استحياء منك ، فغفر له .

قال الأستاذ : التوحيد هو الحكم بأن الله واحد ، والعلم بأن الشىء واحد أيضا ، توحيده يقال وحدته إذا وصفته بالوحدانية، كما يقال شجعت فلانا ،

إذا نسبته إلى الشجاعة ويقال فى اللغة وحد يحد فهو واحد ، ووحد ووحيد ، كما يقال فرد ، فهو فادر وفرد وفريد ، وأصل أحد وحد ، فقلبت الواو همزة ، والواو المفتوحة قد تقلب همزة كما تقلب المكسورة والمضمومة ، ومنه امرأة أسماء بمعنى وسماء من الوسامة ، ومعنى كونه سبحانه واحد على لسان العلم ، قيل : هو الذى لايصح فى وصفه الوضع والرفع بخلاف قولك إنسان واحد ، لأنك تقول انسان بلا يد ، ولا رجل ، فيصح رفع شىء منه ، والحق سبحانه احدى الذات بخلاف اسم الجملة الحاملة . وقال بعض أهل التحقيق : معنى أنه واحد نفى القسيم لذاته ، ونفى التشبيه عن حقه وصفاته ونفى الشريك معه فى أفعاله ومصنوعاته . والتوحيد ثلاثة ، توحيد الحق للحق ، وهو علمه بأنه واحد ، والثانى توحيد الحق سبحانه للخلق وهو حكمه سبحانه بأن العبد موجده وخلقه . توحيد العبد ، والثالث توحيد الخلق للحق سبحانه وهو علم العبد بأن الله عز وجل واحد ، وحكمه واخباره عنه بأنه واحد .

فهذه جملة فى معنى التوحيد على شرط الإيجاز والتحديد واختلفت عبارات الشيوخ عن معنى التوحيد . سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى يقول سمعت محمد بن عبد الله بن شاذان يقول سمعت يوسف بن الحسين يقول سمعت ذا النون المصرى يقول : وقد سئل عن التوحيد فقال أن تعلم أن قدرة الله تعالى فى الأشياء بلا مزاج ، وصنعه للأشياء بلا علاج ، وعلة كل شىء صنعه ، ولا علة لصنعه ، ومهما تصور فى نفسك شىء فالله عز وجل بخلافه . وسمعته يقول سمعت أحمد بن محمد بن زكريا يقول سمعت أحمد بن عطاء يقول سمعت عبد الله بن صالح يقول قال الجريرى : ليس لعلم التوحيد إلا لسان التوحيد. وسئل الجنيد عن التوحيد فقال : افراد الموحد بتحقيق وحدانيته ، بكمال أحديته ، أنه الواحد الذى لم يلد ولم يولد بنفى الأضداد والأنداد والأشباه بلا تشبيه ولا تكييف ولا تصوير ولا تمثيل ليس كمثله شىء ، وهو السميع البصير . وقال الجنيد : إذا تناهت عقول العقلاء عن التوحيد تناهت إلى الحيرة .

سمعت محمد بن الحسين يقـول سمعت أبا الحسن بن مقسم يقول سمعت جعفر ابن محمد يقول سمعت الجنيد يقول ذلك . وسئل الجنيد عن التوحيد : فقال معنى تضمحل فيه الرسوم وتندرج فيه العلوم ، ويكون الله تعالى كما لم يزل ، وقال الحصرى . أصولنا خمسة أشياء : رفع الحدث وافـــراد القدم وهجر الأخوان ومفارقة الأوطان ونسيان ما علم وجهل . سمعت منصور بن خلف المغربي يقول كنت فى ضمن الجامع ببغداد يعنى جامع المنصور ، والحصرى يتكلم فى التوحيد ، فرأيت ملكين يعرجان إلى السماء . فقال أحـدهما لصاحبه الذى يقول هذا الرجل علم التوحيد والتوحيد غيره يعنى كـنت بين اليقظة والنوم . وقال فارس : التوحيد هو اسقاط الوسائط عند غلبة الحال والرجوع إليها عند الأحـكام ، وأن الحسنات لا تغير الأقسام من الشقاوة والسعادة . سمعت محمد بن الحسين يقول سمعت أبا بكر بن شاذان يقول سمعت الشبلى يقول التوحيد صفة الموحد حقيقة وحلية الموحد رسما . وسئل الجنيد عن توحيد الخاص فقال : أن يكون العبد شبحا بين يدى الله سبحانه ، تجرى عليه تصاريف تدبيره فى مجارى أحكام قدرته فى لجج بحار توحيده ، بالفناء عن نفسه وعن دعوة الخلق له وعن استجابته بحقائق وجوده ووحدا نيته فى حقيقة قربه بذهاب حسه وحركـته لقيام الحق سبحانه له فيما أراد منه وهو أن يرجع آخر العبد إلى أوله ، فيكون كما كان قبل أن يكون . وسئل البوشنجى عن التوحيد : فقال غير مشبه الذات ولا منفى الصفات . سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى يقول سمعت منصور بن عبد الله يقول سمعت أبا الحسن العنبرى يقول ، سمعت سهل بن عبد الله يقول وقد سئل عن ذات الله عز وجل فقال: ذات الله تعالى موصوفة بالعلم، غير مدركة بالاحاطة ، ولا مرئية بالأبصار فى دار الدنيا ، وهى موجودة ، بحقـائق الايمان من غير حد ولا احاطة ولا حلول ، وتراه العيون فى العقبى ظاهراً فى ملكه وقدرته، قد حجب الخلق عن معرفة كنه ذاته ، ودلهم عليه بآياته ، فالقلوب تعرفه ، والعقول لا تدركه ، ينظر إليه المؤمنون بالأبصار من غير احاطة ولا ادراك

نهاية . وقال الجنيد : أشرف كلمة فى التوحيد ما قاله أبو بكر الصديق رضى الله عنه سبحانه : من لم يجعل لخلقه سبيلا إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته .

قال الاستاذ أبو القاسم ليس يريد الصديق رضى الله عنه أنه لا يعرف ، لأن عند المحققين العجز عجز عن الموجود دون المعدوم ، كالمقعد عاجز عن قعوده ، إذ ليس بكسب له ولا فعل ، والقعود موجود فيه ، كذلك العارف عاجز عن معرفته ، والمعرفة موجودة لأنها ضرورية وعند هذه الطائفة المعرفة به سبحانه فى الانتهاء ضرورية ، فالمعرفة الكسبية فى الابتداء وإن كانت معرفة على التحقيق ، فلم يعدها الصديق رضى الله عنه شيئا بالاضافة إلى المعرفة الضرورية ، كالسراج عند طلوع الشمس وانبساط شعاعها عليه . سمعت محمد بن الحسين يقول سمعت أحمد بن سعيد البصرى بالكوفة يقول سمعت ابن الاعرابى يقول قال الجنيد : التوحيد الذى انفرد به الصوفية ، هو افراد القدم عن الحدث : والخروج عن الأوطان وقطع المحاب وترك ما علم وجهل ، وأن يكون الحق سبحانه مكان الجميع وقال يوسف بن الحسين من وقع فى بحار التوحيد ، ولا يزداد على مر الأوقات إلا عطشا . وقال الجنيد : علم التوحيد مباين لوجوده ، ووجوده مفارق لعلمه وقال الجنيد : علم التوحيد طوى بساطه منذ عشرين سنة ، والناس يتكلمون فى حواشيه . سمعت محمد بن الحسين يقول سمعت محمد بن أحمد الاصبهانى يقول وقف رجل على الحسين ابن منصور . فقال : من الحق الذى يشيرون إليه . فقال معل الأنام ولا يعتل . وسمعته يقول سمعت منصور بن عبد الله يقول سمعت الشبلى يقول من اطلع على ذرة من التوحيد ضعف عن حمل بقة لثقل ما حمله سمعت أبا حاتم السجستانى يقول سمعت أبا نصر السراج يقول سئل الشبلى: فقيل أخبرنا عن توحيد مجرد بلسان حق مفرد فقال ويحك من أجاب عن التوحيد بالعبارة فهو ملحد ومن أشار اليه فهو ثنوى ومن أومأ إليه فهو عابد وثنى ، ومن نطق فيه فهو غافل ، ومن سكت عنه فهو جاهل ، ومن وهم أنه

واصل فليس له حاصل،ومن رأى أنه قريب فهو بعيد، ومن تواجد فهو فاقد، كل ماميزتموه بأوهامكم، وأدركتموه بعقولكم فى أتم معانيكم فهو معروف مردود لكم ، محدث مصنوع مثلكم . وقال يوسف بن الحسين: توحيد الخاصة أن يكون بسره ووجده وقلبه كانه قائم بين يدى الله تعالى تجرى عليه تصاريف تدبيره وأحكام قدرته فى بحار توحيده وبالفناء عن نفسه وذهاب حسه وبقيام الحق سبحانه له فى مراده منه ، فيكون كما هو قبل أن يكون فى جريان حكمه سبحانه عليه . وقيل التوحيد للحق سبحانه والخلق طفيلى وقيل : التوحيداسقاط الياآت لا لقول لى وبى ومنى وإلى وقيل لأبى بكر الطمستانى ما التوحيد فقال توحيد وموحد هذه ثلاثة قال رويم: التوحيد آثار البشرية وتجرد الالوهية سمعت الاستاذ أبا على الدقاق يقول فى آخر عمره وكان قد اشتدت به العلة فقال من امارات التأييد حفظ التوحيد فى أوقات الحكم . ثم قال كالمفسر لقوله مشيرا إلى ماكان فيه من حاله هو أن يقرضك بمقاريض القدرة فى امضاء الأحكام قطعة قطعة وأنت شاكر حامد وقال الشبلى ماشم روائح التوحيد من تصور عنده التوحيد وقال أبو سعيد الخراز أول مقام لمن وجد علم التوحيد وتحقق بذلك فناء ذكر الأشياء عن قلبه وانفراده بالله عز وجل . وقال الشبلى لرجل أتدرى لما لايصح توحيدك فقال لانك تطلبه بك وقال ابن عطاء:علامة حقيقةالتوحيد نسيان التوحيد . وهو أن يكون القائم به واحدا ويقال

من الناس من يكون توحيده مكاشفا بالأفعال ، يرى الحادثات بالله تعالى ، ومنهم من هو مكاشف بالحقيقة ، فيضمحل إحساسه بما سواه ، فهو يشاهد الجمع سرا بسر ، وظاهرة بوصف التفرقة . سمعت محمد بن عبد الله الصوفى يقول سمعت على بن محمد القزوينى يقول : سمعت القنـــاد يقول : سئل الجنيد عن التوحيد فقال . سمعت قائلا يقول :

وغـــنى لى من قلبى وغنيـــت كما غـــنى
وكنـا حيـثما كانوا وكانوا حيـثما كنـا

فقال السائل . أهلك القرآن والأخبار فقال لا . ولكن الموحد يأخذ أعلى التوحيد من أدنى الخطاب وأيسره .

باب المحبة

قال الله عز وجل يا أيها الذين آمنوا من يرتد منـكم عن دينـه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه .

أخبرنا أبو نعيم عبد الملك بن الحسين قال حدثنـا أبو عوانة يعقوب بن اسحق قال حدثنا السلمى قال حدثنا عبد الرازق عن معمر عن همام بن منبه عن أبي هريرة قال . قال رسول ﷺ من أحب لقاء الله تعالى أحب الله لقاءه ، ومن لم يحب لقاء الله تعالى ، لم يحب الله تعالى لقاءه.

أخبرنا أبو الحسين على بن أحمد بن عبـدان قال حدثنا أحمـد بن عبيد الصفار البصرى قال حدثنا عبد الله بن أيوب قال حدثنا الحكم بن موسى قال حدثنا الهيثم بن خارجة قال حدثنا الحسين بن يحيي عن صدقة الدمشقى عن هشام الكتانى عن أنس بن مالك عن النبى ﷺ عن جبريل عليـه السلام عن ربه سبحانه وتعالى قال . من أهان لى وليا.فقـد بارزنى بالمحـاربة ، وما ترددت فى شيء كترددى فى قبض نفس عبدى ، المؤمن يكـره الموت وأكره مساءته ، ولابد له منه ، وماتقرب إليه عبـدى بشيء أحب أى من أداء ما افترضت عليه ولايزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل ، حتىأحبه ، ومن أحببته ، كنت له سمعا وبصرا ويدا ومؤيدا .

أخبرناعلى بن أحمدبن عبدان قال أخذنا أحمد بن عبيدقال حدثناعبيد بن شريك قال أخبرنا يحيى قال حدثنا مالك عن سهم بن أبي صالح عن أبيه عن أبى هريرة

إن النبي ﷺ قال إذا أحب الله عز وجل العبد قال لجبريل يا جبريل إنى أحب فلانا فأحبه . فيحبه جبريل ثم ينادى جبريل فى أهل السماء إن الله تعالى قد أحب فلانا ، فأحبوه فيحبه أهل السماء ثم يضع له القول فى الأرض ، وإذا أبغض الله عز وجل عبدا قال مالك لا أحبه إلا قال فيه البغض مثل ذلك .

قال الاستاذ المحبة حال شريفة شهد الحق سبحانه بها للعبد وأخبر عن محبته للعبد فالحق سبحانه يوصف بأنه يحب العبد والعبد يوصف بأنه يحب الحق سبحانه،المحبة على لسان العلماء هى الإرادة ، وليس مراد القوم بالمحبة الإرادة فان الإرادة لاتتعلق بالقديم ، اللهم إلا أن يحمل على إرادة التقرب إليه والتعظيم له .

ونحن نذكر من تحقيق هذه المسألة طرفان إنشاء الله تعالى . فمحبةالحق سبحانه للعبد إرادته لأنعام مخصوص عليه ، كما أن رحمته إرادة الأنعام ، فالرحمة أخص من الإرادة ، والمحبة أخص من الرحمة ، فارادة الله تعالى لأن يوصل إلى العبد الثواب والأنعام تسمى رحمة، وإرادته لأن يخصه بالقربة والأحوال العلية تسمى محبة ، فارادته سبحانه صفة واحدة فبحسب تفاوت متعلقاتها تختلف أسماؤها ، فاذا تعلقت بالعقوبة تسمى غضبا ، وإذا تعلقت بعموم النعم تسمى رحمة ، وإذا تعلقت بخصوصها تسمى محبة ، وقوم قالوا محبة الحق سبحانه للعبد مدحة له وثناؤه عليه بالجميل ، فيعود معنى محبته له على هذا القول إلى كلامه ، وكلامه قديم ، وقال قوم محبته للعبد من صفات فعله ، وهو إحسان مخصوص ، يلقى الله العبد به ، وحالة مخصوصة يرقيه إليها ، كما قال بعضهم . إن رحمته للعبد نعمته معه.

وقوم من السلف قالوا محبته من الصفات الخبرية فأطلقوا اللفظ وتوقفوا عن التفسير،فأما ماعدا هذه الجملة مما هو فى المعقول من صفات محبة الخلق كالميل إلى الشىء والاستئناس بالشىء وكحالة يجدها المحب مع محبوبه من

المخلوقين ، فالقديم سبحانه يتعالى عن ذلك ، وأما محبة العبد لله تعالى فحالة يجدها من قلبه تلطف عن العبارة ، وقد تحمله تلك الحالة على التعظيم له وإيثار رضاه وقلة الصبر عنه والاحتياج إليه وعدم القرار من دونه ووجود الاستئناس بدوام ذكره له بقلبه . وليست محبة العبد له سبحانه متضمنة ميلا ولا إختصاصا كيف وحقيقة الصمدية مقدسة عن اللحوق والدرك والإحاطة ، والمحب بوصف الاستهلاك فى المحبوب أدنى منه بأن يوصف بالاختصاص ، ولا توصف المحبة بوصف ، ولا تحد بحد أوضح ولا أقرب إلى الفهم من المحبة والاستقصاء فى المقال عند حصول الاشكال ، فاذا زال الاستعجام والاستبهام سقطت الحاجة إلى الاستغراق ، فى شرح الكلام .

وعبارات الناس عن المحبة كثيرة ، وتكلموا فى أصلها فى اللغة فبعضهم قال الحب اسم لصفاء المودة ، لأن العرب تقول الصفاء بياض الأسنان ونضارتها حبب الاسنان وقيل الحباب ما يعلو الماء عند الشديد ، فعلى هذا المحبة غليان القلب وثورانه عند العطش ، والاحتياج إلى لقاء المحبوب ، وقيل إنه مشتق من حباب الماء بفتح الحاء ، وهو معظمه فسمى بذلك وأن المحبة غاية معظم ما فى القلب من المهات ، وقيل اشتقاقه من اللزوم والثبات يقول أحب البعير وهو أن يبرك فلا يقوم ، فكان المحب لايبرح بقلبه عن ذكر محبوبه ، وقيل الحب مأخوذ من الحب وهو القرط قال الشاعر .

تبيت الحية النضناض منه مكان الحب يستمع السرارا

وسمى القرط حبا إما للزومه للأذن أو لقلقه ، وكلا المعنيين صحيح فى الحب ، وقيل هو مأخوذ من الحب . والحب جمع حبة ، وحبة القلب مابه قوامه . فسمى الحب حبا باسم محله . وقيل الحب والحب كالعمر والعمر ، وقيل هو مأخوذ من الحبة بكسر الحاء وهى بذور الصحراء ، فسمى الحب حبا لأنه لباب الحياة ، كما أن الحب لباب النبات وقيل الحب هى الخشبات الاربع التى توضع عليها الجرة فسميت المحبة حبا ، لأنه يتحمل

عن محبوبه كل عز وذل وقيل هو من الحب الذى فيه الماء لأنه يمسك مافيه فلايسع فيه غيرما امتلأ به كذلك إذا امتلأ القلب بالحب فلامساغ فيه لغير محبوبه وأما أقاويل الشيوخ فيه فقال بعضهم : المحبة الميل الدائم بالقلب الهائم . وقيل المحبة إيثار المحبوب على جميع المصحوب ، وقيل موافقة الحبيب فى المشهد والمغيب ، وقيل محو المحب بصفاته وإثبات المحبوب بذاته وقيل مواطأة القلب لمرادات الرب ، وقيل خوف ترك الحرمة مع إقامة الخدمة وقال أبو يزيدالبسطامى:المحبة استقلال الكثير من نفسك واستكثار القليل من حبيبك وقال سهل الحب معانقة الطاعة ومباينة المخالفة.

وسئل الجنيد عن المحبة فقال دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب ، أشار بهذا إلى استيلاء ذكر المحبوب حتى لايكون الغالب على قلب المحب إلاذكر صفات المحبوب والتغافل بالكلية عن صفات نفسه والإحساس بها . وقال أبو على الروذ بارى . المحبة الموافقة قال أبو عبد الله القرشى حقيقة المحبة أن تهب كلك لمن أحببت فلا يبقى لك منك شىء وقال الشبلى سميت المحبه محبة لأنها تمحو من القلب ما سوى المحبوب وقال ابن عطاء المحبة إقامة العتاب على الدوام. سمعت الاستاذ أبا على الدقاق رحمه الله تعالى يقول المحبة لذة ومواضع الحقيقة دهش وسمعته يقول العشق مجاوزة الحد فى المحبة والحق سبحانه لا يوصف بأنه يجاوز الحد فلا يوصف بالعشق ولو جمع محاب الخلق كلهم لشخص واحد لم يبلغ ذلك استحقاق قدر الحق سبحانه فلا يقال أن عبدا جاوز الحد فى محبة الله تعالى ، فلا يوصف الحق سبحانه بأنه يعشق ، ولا العبد فى صفته سبحانه بأنه يعشق فنفى العشق ، ولاسبيل له إلى وصف الحق سبحانه لا من الحق للعبد ولامن العبد للحق سبحانه . سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى يقول سمعت منصور بن عبد الله يقول سمعت الشبلى يقول المحبة أن تغار على المحبوب أن يحبه مثلك وسمعته يقول سمعت أبا الحسين الفارسى يقول سمعت ابن عطاء يقول وقد سئل عن المحبة فقال

أغصان تغرس فى القلب فتثمر على قدر العقول، وسمعته يقول سمعت النصراباذى يقول محبة توجب حقن الدماء ، ومحبة توجب سفك الدماء . وسمعته يقول سمعت محمد بن العلوى يقول سمعت جعفرا يقول سمعت سمنونا يقول : ذهب المحبون لله تعالى بشرف الدنيا والآخرة لأن النبى ﷺ قال المرء مع من أحب ، فهم مع الله تعالى وقال يحيى بن معاذ : حقيقة المحبة ما لا ينقص بالجفاء . وقال يزيد بالبر ، وقال ليس بصادق من ادعي محبته ولم يحفظ حدوده وقال الجنيد إذا صحت المحبة سقطت شروط الأدب . وفى معناه سمعت الأستاذ أبا على ينشد .

إذا صفت المودة بين قوم .·. ودام ودادهم سمج الثناء

وكان يقول لا ترى أبا شفيقا يبجل ابنه فى الخطاب ، والناس يتكلفون فى مخاطبته والأدب يقول يا فلان . وقال الكتاني : المحبة الإيثار للمحبوب

سمعت محمد بن الحسين يقول سمعت أبا سعيد الأرجانى يقول سمعت بندار بن الحسين يقول رؤى مجنون بنى عامر فى المنام فقيل له . ما فعل الله تعالى بك فقال غفر لى وجعلنى حجة على المحبين وقال أبو يعقوب السوسى حقيقة المحبة أن ينسى العبد حظه من الله عز وجل وينسى حوائجه إليه وقال الحسين بن منصور حقيقة المحبة قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك . سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى يقول قيل للنصراباذى ليس لك من المحبة شىء فقال صدقوا ولكن لى حسراتهم فهو ذا أحترق فيه، وسمعته يقول قال النصراباذى المحبة مجانبة السلو على كل حال ثم أنشد .

ومن كان فى طول الهوى ذاق سلوة

فانى من ليلى لها غير ذائق

وأكثر شىء نلته من وصالها

أمانى لم تصدق كلمحة بارق

وقال محمد بن الفضل : المحبة سقوط كل محبة من القلب، إلا محبةالحبيب . وقال الجنيد : المحبة إفراط الميل بلا نيل . ويقال: المحبة تشويش فى القلوب، يقع من المحبوب . ويقال : المحبة فتنة تقع فى الفؤاد من المراد . وأنشد ابن عطاء :

غرست لأهل الحب غصنا من الهوى   ولم يك يدرى ما الهوى أحد قبلى
فأورق أغصانا وأينع صبـــوة   وأعقب لى مرا من الثمـــر المحلى
وكل جميع العـــاشقين هـــواهم   إذا نسبوه كان من ذاك الأصل

وقيل : الحب أوله ختل ، وآخره قتل . سمعت الأستاذ أبا على رحمه الله تعالى يقول فى معنى قوله ﷺ : حبك شيء يعمى ويصم فقال : يعمى عن الغير غيرة ، وعن المحبوب هيبة ثم أنشد .

إذا ما بدا لى تعـاظمته   فأصدر فى حال من لم يرد

سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى يقول سمعت احمد بن على يقول سمعت ابراهيم بن فاتك يقول سمعت الجنيـد يقول سمعت الحارث المحـاسبى يقول : المحبة ميلك إلى الشيء بكليتك ، ثم إيثارك له على نفسك وروحك . ومالك ، ثم موافقتك له سرا وجهرا ، ثم علمك بتقصيرك فى حبه . وسمعته يقول سمعت احمد بن على يقول سمعت عباس بن عصام يقول سمعت الجنيد يقـول سمعت السرى يقول : لا تصلح المحبة بين اثنين حتى يقول الواحد للاخر يا أنا . وقال الشبلى : المحب إذا سكن هلك ، والعارف إن لم يسكت هلك . وقيل: المحبة نار فى القلب تحرق ما سوى مراد المحبوب ، وقيل : المحبة بدل المجهود، والحبيب يفعل ما يشاء . وقال النورى : المحبة هتك الأستار وكشف الأسرار وقال أبو يعقوب السوسى لا تصح المحبـة إلا بالخروج على رؤية المحبة إلى رؤية المحبوب، بفناء علم المحبة . وقال جعفر قال الجنيد: دفع السرى إلى رقعة وقال . هذه لك خير من سبعمائة قصة أو حديث يعلو فاذا فيها .

ولما ادعيت الحب قالت كذبتنى　　فما لى أرى الأعضاء منك كواسيا
فما الحب حتى يلصق القلب بالحشى　　وتذبل حتى لا تجيب المناديا
وتنحل حتى لا يبقى لك الهوى　　سوى مقلة تبكى بها وتناجيا

وقال ابن مسروق ، رأيت سمنونا يتكلم فى المحبة ، فتكسرت قناديل المسجد كلها . سمعت محمد بن الحسين يقول سمعت احمد بن على يقول سمعت إبراهيم بن فاتك يقول سمعت سمنونا وهو جالس فى المسجد يتكلم فى المحبة إذ جاء طير صغير فقرب منه ، ثم قرب ، فلم يزل يدنو ، حتى جلس على يده ثم ضرب بمنقاره الأرض حتى سال منه الدم ، ثم مات . وقال الجنيد كل محبة كانت لغرض ، إذا زال الغرض زالت تلك المحبة . وقيل حبس الشبلى فى المارستان فدخل عليه جماعة فقال . من أنتم قالوا: محبوك يا أبا بكر ؟ فأقبل يرميهم بالحجارة ففروا . فقال إن ادعيتم محبتى فاصبروا على بلائى وأنشد الشبلى :

يا أيها السيد الكريم　　حبك بين الحشى مقيم
يا رافع النوم عن جفونى　　أنت بما مر بي عليم

سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى يقول سمعت منصور بن عبد الله يقول سمعت النهرجورى يقول سمعت على بن عبيد يقول كتب يحيى بن معاذ إلى أبى يزيد: سكرت من كثرة ما شربت من كأس محبته . فكتب إليه أبو يزيد غيرك شرب بحور السموات والأرض ، وما روى بعد ، ولسانه خارج ، ويقول هل من مزيد: وأنشدوا .

عجيب لمن يقول ذكرت الفى　　وهل أنسى فاذكر ما نسيت
أموت إذا ذكرتك ثم أحيا　　ولولا حسن ظنى ما حييت
فأحيا بالمنى وأموت شوقا　　فكم أحيا عليك وكم أموت
شربت الحب كأسا بعد كأس　　فما نفد الشراب وما رويت

وقيل أوحى الله تعالى إلى عيسى عليه السلام : إنى إذا اطلعت على قلب عبد فلم أجد فيه حب الدنيا والآخرة، ملأته من حبي . ورأيت بخط الأستاذ أبي على الدقاق رحمه الله تعالى فى بعض الكتب المنزلة . عبدى أنا وحقك لك محب ، فبحقى كن لى محبا. وقال عبد الله بن المبارك . من أعطى شيئامن المحبة . ولم يعط مثله من الخشية ، فهو مخدوع . وقيل المحبة . ما يمحو أثرك. وقيل : المحبة سكر لا يصحو صاحبه إلا بمشاهدة محبوبه ، ثم السكر الذى يحصل عند الشهود لايوصف وأنشدوا .

فاسكر القوم درور كأس وكان سكرى من المدير

وكان الأستاذ أبو على الدقاق ينشد كثيرا .

لى سكرتان وللندمان واحدة
شىء خصصت به من بينهم وحدى

وقال ابن عطاء: المحبة إقامة العتاب على الدوام . وكان للأستاذ أبي علي جارية تسمى فيروز، وكان يحبها إذ كانت قد خدمته كثيرا ، فسمعته يقول كانت فيروز تؤذينى يوما ، وتستطيل على بلسانها ، فقال لها أبو الحسن القارى : لم تؤذين هذا الشيخ . فقالت:لأني أحبه وقال يحيى بن معاد : مثقال ذرة خردلة من الحب أحب إلى من عبادة سبعين سنة بلا حب وقيل إن شابا أشرف على الناس فى يوم عيد وقال .

من مات عشقا فليمت هكذا لا خير فى عشق بلا موت

وألقى نفسه من سطح عال فوقع ميتا . وحكى أن بعض أهل الهند عشق جارية ، فرحلت الجارية ، فخرج الرحل فى وداعها فدمعت إحدى عينيه دون الأخرى ، فغمض التى لم تدمع أربعا وثمانين سنة ولم يفتحها عقوبة لها، لأنها لم تبك على فراق حبيبته وفى معناه أنشدوا :

بكت عيني غداة البين دمعا　　وأخرى بالبكاء بخلت علينا
فعاقبت التي بخلت بدمع　　بان غمضتها حتى التقينا

وقال بعضهم كنا عند ذى النون المصرى ، فتذاكرنا المحبة . فقال ذو النون: كفوا عن هذة المسئلة لاتسمعها النفوس فتدعيها ثم أنشأ يقول .—

الخــــوف أولى بالمسى　　وإذا تأله والحزن
والحب يجمـــل بالتقى　　وبالتقى من الدرن

وقال يحيى بن معاذ : من نشر المحبة عند غير أهلها فهو فى دعواه دعى وقيل : إدعى رجل الاستهلاك فى محبة شخص فقال له الشاب كيف هذا وهذا أخى أحسن منى وجها وأتم جمالا ، فرفع الرجل رأسه يلتفت وكانا على سطح فالقاه من السطح . وقال . هذا أجر من يدعى هوانا ، وينظر إلى سوانا . وكان سمنون يقدم المحبة على المعرفة ، والاكثرون يقـدمون المعرفة على المحب ، وعند المحققين المحبة استهـلاك فى لذة ، والمعرفة شهود فى حيرة . وفناء فى هيبة ، وقال أبو بكر الكتانى جرت مسئلة فى المحبة بمكة أيام الموسم فتكلم الشيوخ فيها ، وكان الجنيد أصغرهم سنا ، فقالوا · له هات ما عندك ياعراقى . فاطرق رأسه ودمعت عيناه ثم قال عبد ذاهب عن نفسه متصل بذكر ربه ، قائم باداء حقوقه . ناظر إليه بقلبه ، أحرق قلبـه أنوار هويته وصفا شربه من كأس وده ، وانكشف له الجبار من أسفار غيبه ، فان تكلم فبالله ، وإن نطق فعن الله ، وإن تحرك فبـأمر الله ، وإن سكت فمع الله ، ولله ، ومع الله . فبكى الشيوخ وقالوا . ماعلى هذا مزيد جـبرك الله تعالى ياتاج العارفين . وقيل أوحى الله تعالى إلى داود عليـه السـلام . ياداود إني حرمت على القلوب أن يدخلها حبى ، وحب غـــيرى فيهـا . أخبرنا حمزة بن يوسف السهمى قال أخبرنا محمد بن أحمد بن القـاسم قال حدثنا هيثم بن همام قال أخبرنا ابراهيم بن الحرث قل حدثنى عن عبد الرحمن بن عثمان قال حدثنى محمد بن أيوب قال حدثنى أبو العباس خادم

الفضيل بن عياض قال احتبس بول الفضيل فرفع يديه وقال: اللهم بحبى لك إلا أطلقته عنى، قال فما برحنا فى مرضنا حتى شفى، وقال المحبة الإيثار، وكامرأة العزيز لما تناهت فى أمرها قالت . أنا راودته عن نفسه وإنه لمن الصـادقين وفى الابتداء قالت ما جزاء من أراد بأهلك سوء إلا أن يسجن أو عذاب أليم فورت الذنب فى الابتداء عليه وفى الانتهاء نادت على نفسها بالخيانة . سمعت الأستاذ أبا على الدقاق يقول ذلك . وحكى عن أبى سعيد الخراز أنه قال رأيت النبى ﷺ فى المنام فقلت يارسول الله أعذرنى ، فان محبة الله شغلتنى عن محبتك . فقال يامبارك من أحب الله فقد أحبنى . وقيـل قالت رابعة فى مناجاتها : إلهى أتحرق بالنار قلبا يحبك ، فهتف بها هاتف ، ما كنا نفعل هكذا فلا تظنى بنا ظن السوء وقيل الحب حرفان حاء وباء ، فالاشارة فيه أن من أحب فليخرج عن روحه وبدنه ، وكالاجماع من اطلاقات القوم : أن المحبة هى الموافقة ، وأشد الموافقات ، الموافقة بالقلب والمحبة توجب انتفاء المباينة فان المحب أبدا مع محبوبه . وبذلك ورد الخـــبر .

حدثنا الإمام أبوبكر بن فورك رحمه الله تعالى قال . أخبرنا القاضى أحمد ابن محمود بن حرزاد قال حدثنا الحسين بن حماد بن فضالة قال حدثنا يحيى ابن حبيب قال حدثنا مرحوم بن عبد العزيز عن سفيان الثورى عن الأعمش عن أبي وائل عن أبى موسى الأشعرى أن النبى ﷺ قيل إن الرجـل ليحب القـوم ولما يلحق بهم فقال المرء مع من أحب . سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى يقول سمعت عبد الله الرازى يقول سمعت أبا حفص يقول أكثر فساد الأحوال من ثلاثة فسق العارفين ، وخيانة المحبين وكذب المريدين . قال أبو عثمان . فسق العارفين اطلاق الطرف واللسان والسمع إلى أسباب الدنيا ومنافعها وخيانة المحبين اختيار هواهم على رضا الله عز وجل فيما يستقبلهم وكذب المريدين أن يكون ذكر الخلق ورؤيتهم تغلب عليهم على ذكر الله عز وجل ورؤيته . وسمعته يقول سمعت أبا بكر

الرازى يقول سمعت أبا القاسم الجوهرى يقول سمعت أبو على ممشادابن سعيد العكبرى . يقول راود خطاف خطافة فى قبه سليمان عليه السلام فامتنعت عليه فقال لها . لم تمتنعين على وإن شئت قلبت القبة على سليمان. فدعاه سليمان عليه السلام وقال له ما حملك على ما قلت فقال يانبى الله إن العشاق لايؤاخذون بأقوالهم فقال . صدقت .

باب الشوق

قال عز وجل: من كان يرجو لقاء الله فان أجل الله لآت، أخبرنا على بن أحمد بن عبدان الاهوازى قال أخبرنا أحمد بن عبيد البصرى قال أخبرنا ابن أبى قماش قال أخبرنا اسماعيل بن زرارة عن حماد بن يزيد قال أخبرنا عطاء ابن السائب عن أبيه قال صلى بنا عمار بن ياسر صلاة فأوجز فيها فقلت: خففت يا أبا اليقظان فقال وما على من ذلك ولقد دعوت الله بدعوات سمعتها من رسول الله ﷺ فلما قام تبعه رجل من القوم فسأله عن الدعوات فقال اللهم بعلمك الغيب وقدرتك على الخلق أحينى ماعلمت الحياة خيرا لى وتوفنى ما علمت الوفاة خيرا إلى اللهم إني أسألك خشيتك فى الغيب والشهادة وأسألك كلمة الحق فى الرضا والغضب وأسألك القصد فى الغنى والفقر وأسألك نعيما لا يبيد ، وقرة عين لاتنقطع وأسألك الرضا بعد القضاء وبرد العيش بعد الموت وأسألك النظر إلى وجهك الكريم وشوقا إلى لقائك فى غير ضراء مضرة ولا فتنه مضلة اللهم زينا بزينة الإيمان اللهم أجعلنا هداة مهتدين . قال الاستاذ الشوق اهتياج القلوب إلى لقاء المحبوب وعلى قدر المحبة يكون الشوق سمعت الاستاذ أبا على الدقاق يفرق بين الشوق والاشتياق ويقول الشوق يسكن باللقاء والرؤية، والاشتياق لايزول باللقاء وفى معناه أنشدوا

مايرجع الطرف عنه عند رؤيته حتى يعود إليه الطرف مشتاقا

سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى يقول سمعت النصر اباذى يقول

للخلق كلهم مقام الشوق وليس لهم مقام الإشتياق ومن دخل فى حال الإشتياق هام فيه حتى لايرى له أثر ولاقرار وقيل جاء أحمد بن حامد الأسود إلى عبد الله بن المبارك فقال رأيت فى المنام أنك تموت إلى سنة فلو استعدت للخروج ، فقال له عبد الله بن المبارك لقد أجلتنا إلى أمد بعيد أعيشه أ ا إلى سنة لقد كان لى أنس بهذا البيت الذى سمعته من هذا الثقفى يعنى أبا على

يا من شكا شوقه من طول فرقته   اصبر لعلك تلقى من تحب غدا

وقال أبو عثمان: علامة الشوق حب الموت مع الراحة وقال يحيى بن معاذ علامة الشوق فطام الجوارح عن الشهوات سمعت الاستاذ أبا على الدقاق يقول خرج داود عليه السلام يوما إلى بعض الصحارى منفردا فأوحى الله تعالى اليه مالى أراك ياداود وحدانيا فقال الهى استأثر الشوق إلى لقائك على قلبى فحال بينى وبين صحبة الخلق فأوحى الله تعالى اليه ارجع اليهم ، فانك ان أتيتنى بعبد ابق اثبتك فى اللوح المحفوظ جهبذا. وقيل كانت عجوز قدم بعض اهلها من السفر فأظهر قومها السرور والعجوز تبكى فقيل لها مايبكيك فقالت ذكرني قدوم هذا الفتى يوم القدوم على الله تعالى . وسئل ابن عطاء عن الشوق فقال احتراق الاحشاء وتلهب القلوب وتقطع الاكباد وسئل ايضا عن الشوق فقيل له الشوق اعلى ام المحبة فقال المحبة لأن الشوق منها يتولد وقال بعضهم لهيب ينشأ بين اثناء الحشى يسنح عن الفرقة فاذا وقع اللقاء طفىء وإذا كان الغالب على الأسرار مشاهدة المحبوب لم يطرقها الشوق وقيل لبعضهم هل تشتاق ؟ فقال لا وإنما الشوق إلى غائب وحاضره سمعت الاستاذ ابا على يقول فى قوله عز وجل وعجلت اليك رب لترضى قال معناه شوقا اليك فستره بلفظ الرضا وسمعته رحمه الله تعالى يقول من علامات الشوق تمنى الموت على بساط العوافى كيوسف عليه السلام لما القى فى الجب لم يقل توفنى ولما ادخل السجن لم يقل توفنى ولما دخل عليه ابواه وخر الأخوة له سجدا وتم له الملك والنعم قال توفنى مسلما وفى معناه

انشدوا :—

نحن فى اكمل السرور ولكن ليس الابكم يتم السرور
عيب ما نحن فيه يا اهل ودى انكم عيب ونحن حضور

وفى معناه انشدوا :—

من سره العيد الجديـ ـدفقد عدمت به السرورا
كان الســرور يتم لى لو كان احبابى حضورا

وقال ابن خفيف الشوق ارتياح القلوب بالوجد ومحبة اللقاء والقرب . وقال ابو يزيد ان لله عبادا لو حجبهم فى الجنة عن رؤيته لاستغاثوا من الجنة كما يستغيث اهل النار من النار .

اخبرنا محمد بن عبد الله الصوفى قال اخبرنا ابو العباس الهاشمى بالبيضاء قال حدثنا محمد بن عبدالله الخزاعى قال حدثنا عبدالله الانصارى قال سمعت الحسين الانصارى يقول رأيت فى النوم كأن القيامة قد قامت وشخص قائم تحت العرش فيقول الحق سبحانه ياملائكتى من هذا ؟ فقالوا الله اعلم ؟ فقال هذا معروف الكرخى سكر من حبى فلايفيق إلا بلقائى وفى بعض الحكايات فى مثل هذا المقام انه قيل هذا معروف الكرخى خرج من الدنيا مشتاقا إلى الله فأباح الله عز وجل له النظر إليه . وقال فارس قلوب المشتاقين منورة بنور الله تعالى . فاذا تحرك اشتياقهم أضاء النور مابين السماء والأرض ، فيعرضهم الله تعالى على الملائكة فيقول : هؤلاء المشتاقون إلى أشهدكم أني إليهم أشوق . سمعت الأستاذ أبا علـى الدقاق يقول فى قوله ﷺ أسألك الشوق إلى لقائك : قال كان الشوق مائة جزء تسعة وتسعون له وجزء متفرق فى الناس فأراد أن يكون ذلك الجزء له أيضا ، فغار أن يكون شظية من الشوق لغيره ، وقيل شوق أهل القرب أتم من شوق المحجوبين ، ولهذا

قيـــل :

وابرح ما يكون الشوق يوما   إذا دنت الخيام من الخيام

وقيل إن المشتاقين يتحسون حلاوة الموت عند وروده لما قد كشف لهم من روح الوصول أحلى من الشهد .

سمعت محمد بن الحسين يقول سمعت عبد الله بن على يقول سمعت جعفرا يقول سمعت الجنيد يقول سمعت السرى يقول : الشوق أجل مقام للعارف ، إذا تحقق فيه وإذا تحقق فى الشوق لها عن كل شىء يشغله عمن يشتـاق إليه . وقال أبو عثمان الحيرى فى قوله عز وجل : فان أجل الله لآت ، هذا تعزية المشتاقين ، معناه . انى أعلم أن اشتياقكم إلى غالب ، وأنا أجلت للقائكم أجلا وعن قريب يكون وصولكم إلى من تشتاقون اليه . وقيـــل أوحى الله تعالى إلى داود عليه السلام قل . لشبان بنى اسرائيل لم تشغلون أنفسكم بغيرى وأنا مشتاق اليكم ، ماهذا الجفاء . وقيل أوحى الله عز وجل إلى داود عليه السلام لو يعلم المدبرون عنى كيف انتظارى لهم ورفقى بهم وشوقى إلى ترك معاصيهم لما أتوا شوقا إلى وانقطعت أوصالهم من محبتى ياداود هذه ارادتى فى المدبرين عنى فكيف ارادتى فى المقبلين إلى . وقيـــل مكتوب فى التوراة . شوقناكم ، فلم تشتاقوا ،وخوفناكم فلم تخافوا ونحنا لكم فلم تنوحوا .

سمعت الاستاذ أبا على الدقاق يقول بكى شعيب حتى عمى ، فرد الله عز وجل بصره عليه ثم بكى حتى عمى ، فرد الله عز وجل بصره إليه ثم بكى حتى عمى فأوحى الله تعالى إليه إن كان البكاء لأجل الجنة فقد ابحتها لك وإن كان لاجل النار فقد اجرتك منها . فقال : لا بل شوقا اليك فأوحى الله عز وجل اليه لأجل ذلك أخدمتك نبيى وكليمى عشر سنين وقيل من اشتاق إلى الله اشتاق الله إليه كل شىء وفى الخبر اشتاقت الجنة إلى ثلاثة على

وعمار وسليمان . سمعت الأستاذ أبا على يقول قال بعض المشايخ أنا أدخل الشوق والأشياء تشتاق إلى وأنا عن جميعها حر. سمعت الشيخ أبا عبدالرحمن السلمى يقول سمعت عبد الله بن جعفر يقول سمعت محمد بن عمر الرملى يقول حدثنا محمد بن جعفر الإمام قال حدثنا اسحق بن ابراهيم قال حدثنا مرحوم قال سمعت مالك بن دينار يقول قرأت فى التوراة شوقناكم فلم تشتاقوا وزمرنا لكم فلم ترقصوا . سمعت محمد بن عبد الله الصوفى يقول سمعت محمد بن فرحان يقول سمعت الجنيد وقد سئل من أى شىء يكون بكاء المحب إذا لقى المحب. فقال إنما يكون ذلك سرورا به ووجدا من شدة الشوق إليه وقد بلغنى أن أخوين تعانقا فقال أحدهما واشوقاه وقال الآخر واوجداه .

باب فى السماع

قال الله عز وجل : فبشر عبادى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه. اللام فى قوله القول تقتضى التعميم والاستغراق ، والدليل عليه أنه مدحهم باتباع الأحسن . وقال تعالى . فهم فى روضة يحبرون . وجاء فى التفسير : أنه السماع . واعلم أن سماع الأشعار بالألحان الطيبة والنغم المستلذة إذا لم يعتقد المستمع محظورا ، ولم يسمع على مذموع فى الشرع ، ولم ينجر فى زمام هواه ولم ينخرط فى ذلك لهوه ، مباح فى الجملة ، ولا خلاف أن الأشعار أنشدت بين يدى رسول الله عليه وسلم ، وأنه سمعها ، ولم ينكر عليهم فى انشادها ، فاذا جاز استماعها بغير الألحان الطيبة ، فلا يتغير الحكم بأن يسمع بالألحان . هذا ظاهر من الأمر . ثم ما يوجب للمستمع توفر الرغبة على الطاعات ، وتذكر ما أعد الله تعالى لعباده المتقين من الدرجات ، ويحمله عن التحرز من الزلات ، ويؤدى إلى قلبه فى الحال صفاء الواردات ، مستحب فى الدين ، ومختار فى الشرع ، وقد جرى على لفظ رسول الله ﷺ ، ما هو قريب من الشعر ، وإن لم يقصد أن يكون شعراً .

أخبرنا أبو الحسن على بن أحمد الأهوازى قال أخبرنا أحمد بن عبيد

الصفار قال حدثنا الحرث بن أبى أسامة قال حدثنا أبو النضر قال حدثنا شعبة عن حميد قال سمعت إنسا يقول. كان الأنصار يحفرون الخندق فجعلوا يقولون .

نحن الذين بايعوا محمدا　　　على الجهاد ما بقينا أبدا

فأجابهم رسول الله ﷺ .

اللهم لا عيش إلا عيش الآخرة　　　فأكرم الأنصار والمهاجرة

ليس هذا اللفظ منه ﷺ على وزن شعر ولكنه قريب منه ، وقد سمع السلف والأكابر الأبيات بالألحان. فمن قال بإباحته من السلف مالك بن انس وأهل الحجاز كلهم يبيحون الغناء . وأما الحداء بإجماع منهم على إجازته . وقد وردت الأخبار واستفاضت الآثار فى ذلك وروى عن ابن جريج أنه كان يرفض السماع . فقيل له . إذا أتي بك يوم القيامة ويؤتى بحسناتك وسيآتك ففى أى الجانبين سماعك . فقال لا فى الحسنات ولا فى السيآت. يعنى أنه من المباحات . وأما الشافعى رحمه الله تعالى فانه لا يحرمه ويجعله فى العوام مكروها حتى ولو احترف بالغناء أو اتصف على الدوام بسماعه على وجه التلهى ترد به الشهادة ويجعله مما يسقط المروءة ولا يلحق بالمحرمات .

وليس كلامنا فى هذا النوع من السماع فان هذه الطائفة جلت رتبتهم على أن يستمعوا بلهو أو يقعدوا للسماع بسهو أو يكونوا بقلوبهم مفكرين فى مضمون لغو أو يستمعون على صفة غير كفء . وقد روى عن ابن عمر آثار فى إباحة السماع وكذلك عن عبد الله بن جعفر بن أبى طالب وكذلك عن عمر رضى الله عنهم أجمعين . وكذلك فى الحداء وغيره . وأنشد بين يدى النبى ﷺ الأشعار فلم ينه عنها . وروى أنه ﷺ استنشد الأشعار . ومن المشهور الظاهر أنه دخل بيت عائشة رضى الله عنها وفيه جاريتان تغنيان فلم ينههما .

أخبرنا الشيخ أبو عبد الرحمن السلمى قال أخبرنا محمد بن جعفر بن محمد ابن مطر قال حدثنا الحباب بن محمد التسترى قال أخبرنا أبو الأشعث قال حدثنا محمد بن بكر البرسانى قال حدثنا شعبة عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها أن أبا بكر الصديق رضى الله عنه دخل عليها وعندها قينتان تغنيان بما تقاذفت به الأنصار يوم بعاث فقال أبو بكر . مزمار الشيطان مرتين . فقال النبى ﷺ دعها يا أبا بكر فان لكل قوم عيدا وعيدنا هذا اليوم .

أخبرنا على بن أحمد الأهوازى قال أخبرنا أحمد بن عبيد قال حدثنا عثمان بن عمر الضبى قال حدثنا أبو كامل قال حدثنا أبو عوانة عن الأجلح عن أبى الزبير عن جابر عن عائشة رضى الله عنها أنها أنكحت ذات قرابتها من الأنصار فجاء النبى ﷺ فقال أهديتم الفتاة ؟ فقالت نعم قال فأرسلت من يغنى قالت لا فقال النبى ﷺ إن الأنصار فيهم غزل فلو أرسلتم من يقول أتيناكم أتيناكم .. فحيانا وحياكم .

اخبرنا الأستاذ الأمام أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك رضى الله عنه قال حدثنا احمد بن محمود بن خرز إذ قال حدثنا الحسين بن الحرث الأهوازى قال حدثنا سلمة بن سعيد عن صدقة بنت أبي عمران قالت حدثنا علقمة ابن مرثد بن زادان عن البراء بن عازب قال سمعت رسول الله ﷺ يقول : حسنوا القرآن بأصواتكم فان الصوت الحسن يزيد القرآن حسناء دل هذا الخبر على فضيلة الصوت الحسن .

اخبرنا على بن احمد الأهوازى قال اخبرنا احمد بن عبيد قال حدثنا عثمان بن عمر الضبي قال حدثنا أبو ربيع قال حدثنا عبد السلام بن هاشم قال حدثنا عبد الله بن محرز عن قتادة عن أنس بن مالك قال : قال رسول الله ﷺ لكل شيء حلية وحلية القرآن الصوت الحسن واخبرنا ، على بن احمد الأهوازى قال اخبرنا احمد بن عبيد قال حدثنا محمد بن الكريمى قال

حدثنا الضحاك بن مخلد أبو عاصم قال حدثنا شبيب بن بشر بن البجلي عن انس بن مالك قال رسول الله ﷺ صوتان ملعونان صوت وبل عندمصيبة وصوت مزمار عند نغمه . مفهوم الخطاب يقتضى اباحة غير هذا فى غير هذه الأحوال ، والأبطل التخصيص . والأخبار فى هذا الباب تكثر والزيادة على هذا القدر من ذكر الروايات تخرجنا عن المقصود من الاختصار وقد روى أن رجلا انشد بين يدى رسول الله ﷺ .

اقبلت فــلاح لهــا　　عارضــان كالسبــج
ادبــــرت فقلت لهـا　　والفــؤاد فى وهــج
هــل عليــا ويحــكما　　إن عشقت من حــرج

فقال رسول الله ﷺ لا .

وإن حسن الصوت مما انعم الله تعالى به على صاحبه من الناس . قال الله عز وجل يزيد فى الخلق ما يشاء قيـل فى التفسـير من ذلك الصوت الحسن وذم الله سبحانه الصوت الفظيع فقال إن أنكر الأصوات لصوت الحمير . واستلذاذ القلوب واشتياقها إلى الأصوات الطيبة واسترواحها إليهما لا يمكن جحوده فان الطفل يسكن إلى الصوت الطيب والجمــل يقاسى تعب السير ومشقة الحمولة فيهون عليه بالحداء قال الله تعالى أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت . وحكى اسماعيل بن عليه قال كنت امشى مع الشافعى رحمه الله تعالى وقت الهاجرة فجزنا بموضع يقول فيه أحد شيئا فقال مل بنا إليه. ثم قال أيطربك هذا ؟ فقلت لافقال مالك حس وقال رسول الله ﷺ ما اذن الله تعالى لشىء كاذنه لنبى يتغنى بالقرآن .

اخبرنا على بن احمد الاهوازى قال اخبرنا احمد بن عبيد قال حدثنا ابن ملحان قال حدثنا يحيى ابن بكير قال حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب

انه قال اخبرني أبو سلمة عن ابى هريرة قال قال رسول الله ﷺ لم يأذن الله تعالى لشيء ما أذن لنبى يتغنى بالقرآن وقيل ان داود عليه السلام كان يستمع لقراءته الجن والانس والطير والوحش اذا قرأ الزبور وكان يحمل من مجلسه اربعمائة جنازة ممن قد مات ممن سمعوا قراءاته . وقال ﷺ لأبى موسى الأشعرى لقد أعطى مزمارا من مزامير آل داود . وقال معاذ لرسول الله ﷺ لو علمت انك تسمع لحبرته لك تحبيرا .

أخبرنا أبو حاتم السجستاني قال أخبرنا عبد الله بن على البراج قال حكى أبو بكر محمد بن داود الدينورى الرقى قال كنت فى البادية فوافيت قبيلة من قبائل العرب وأخافنى رجل منهم فرأيت غلاما أسود مقيدا هناك ورأيت جمالا قد ماتت بفناء فى البيت . فقال لى غلام أنت الليلة ضيف وأنت على مولاى كريم فتشفع لى فانه لا يدرك فقلت لصاحب البيت لا آكل طعامك حتى تحل هذا العبد . فقال هذا الغلام قد افقرنى وأتلف مالى فقلت فما فعل ؟ فقال صوت طيب وكنت أعيش من ظهر هذه الجمال فحملها أحمالا ثقيلة وحداها حتى قطعت مسيرة ثلاثة أيام فى يوم واحد فلما حط عنها ماتت كلها ولكن قد وهبته لك وحل عنه القيد . فلما أصبحنا أحببت أن أسمع صوته فسألته ذلك فأمر الغلام ان يحدو على جمل كان على بئر هناك يستقى عليه فحدا الغلام فهام الجمل على وجهه وقطع حباله ولم اظن اني سمعت صوتا اطيب منه . فوقعت لوجهى حتى أشار اليه بالسكوت .

سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى يقول سمعت محمد بن عبد الله بن عبد العزيز يقول سمعت ابا عمر الأنماطى يقول سمعت الجنيد يقول وقد سئل مابال الانسان يكون هادئا فاذا سمع السماع اضطرب ؟ فقال ان الله تعالى لما خاطب الذر فى الميثاق الاول بقوله الست بربكم قالوا بلى استفرغت عذوبة سماع الكلام الارواح فلما سمعوا السماع حركهم ذكر ذلك، سمعت الاستاذ ابا على الدقاق يقول السماع حرام على العوام لبقاء نفوسهم مباح للزهاد لحصول

مجاهدتهم مستحب لأصحابنا لحياة قلوبهم . سمعت ابا حاتم السجستاني يقول سمعت أبا نصر الصوفى يقول سمعت الوجيهى يقول سمعت أبا على الروزبارى يقول كان الحارث بن أسد المحاسبي يقول . ثلاث اذا وجدن متع بهن ، وقد فقدناها ، حسن الوجه مع الصيانة ، وحسن الصوت مع الديانة ، وحسن الاخاء مع الوفاء وسئل ذو النون المصرى عن الصوت الحسن فقال مخاطبات وأشارات أودعها الله كل طيب وطيبة . وسئل مرة أخرى عن السماع فقال حق يزعج القلوب إلى الحق فمن أصغى اليه بحق تحقق ، ومن أصغى اليه بنفس تزندق . وحكى جعفر بن نصير عن الجنيد أنه قال : تنزل الرحمة على الفقراء فى ثلاثة مواطن عند السماع فانهم لايسمعون إلا عن حق ولايقولون إلا عن وجد وعند اكل الطعام فانهم لايأكلون إلا عن فاقة وعند مجاراة العلم فانهم لايذكون إلا صفة الأولياء . سمعت محمد بن الحسين بن أحمد ابن جعفر يقول سمعت أبا بكر بن ممشاد الدينورى يقول سمعت الجنيد يقول : السماع فتنة لمن طلبه ترويح لمن صادفه .

وحكى عن الجنيد أنه قال السماع يحتاج إلى ثلاثة أشياء الزمان والمكان والاخوان . وسئل الشبلى عن السماع فقال . ظاهره فتنة وباطنه عبرة فمن عرف الاشارة حل له استماع العبرة ، وإلا فقد استدعى الفتنة وتعرض للبلية وقيل لايصلح السماع إلا لمن كانت له نفس ميتة وقلب حى فنفسه ذبحت بسيوف المجاهدة ، وقلبه حى بنور الموافقة . وسئل أبو يعقوب النهرجورى عن السماع فقال . حال يبدى الرجوع إلى الأسرار من حيث الاحتراق وقيل السماع لطف عند الارواح لأهل المعرفة .

سمعت الأستاذ أبا على الدقاق يقول . السماع طبع إلا عن شرع وخرق إلا عن حق وفتنة إلا عن عبرة ، ويقال السماع على قسمين سماع بشرط العلم والصحو ، بشرط صاحبه معرفة الأسامى والصفات وإلا وقع فى الكفر المحض ، وسماع بشرط الحال ، فمن شرط صاحبه الفناء عن أحوال البشرية ، والتنقى من آثار الحظوظ بظهور أحكام الحقيقة . وحكى عن أحمد بن أبي

الحوارى أنه قال . سألت أبا سليمان عن السماع فقال من اثنين أحب إلى من الواحد، وسئل أبو الحسن النورى عن الصوفى فقال: من سمع السماع وآثر الأسباب، وسئل أبو على الروزبارى عن السماع يوما فقال: ليتنا تخلصنا منه رأسا برأس . سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى يقول سمعت أبا عثمان المغربي يقول من أدعى السماع ولم يسمع صوت الطيور وصرير الباب وتصفيق الرياح فهو فقير مدع . سمعت أبا حاتم السجستاني يقول سمعت أبا نصر السراج الطوسى يقول سمعت أبا الطيب أحمد بن مقاتل العكى يقول قال جعفر كان ابن زيرى من أصحاب الجنيد شيخا فاضلا فربما كان يحضر موضع سماع ، فان استطابه فرش ازاره وجلس وقال الصوفى مع قلبه ، وإن لم يستطبه قال السماع لأرباب القلوب ومر وأخذ نعله . سمعت محمد ابن الحسين رحمه الله تعالى يقول سمعت عبد الواحد بن بكر يقول سمعت عبد الله بن عبد المجيد الصوفى يقول سئل رويم عن وجود الصوفية عند السماع ، فقال يشهدون المعاني التى تغرب عن غيرهم، فتشير اليهم إلى فيتنعمون بذلك من الفرح ثم يقع الحجاب فيعود ذلك الفرح بكاء فمنهم من يخرق ثيابه ومنهم من يصيح ومنهم من يبكى كل انسان على قدره . سمعت محمد بن أحمد بن محمد التيمى يقول سمعت عبد الله بن على يقول سمعت الحصرى يقول فى بعض كلامه ايش أعمل بسماع ينقطع إذا قطع من يسمع منه ينبغى أن يكون سماعك متصلا غير منقطع قال وقال الحصرى ينبغى أن يكون ظمأ دائم وشرب دائم ، فكلما ازداد شربة ، ازداد ظمأه . وجاء عن مجاهد فى تفسير قوله تعالى منهم فى روضة يحبرون — أنه السماع من الحور العين بأصوات شهية ، نحن الخالدات ، فلا نموت أبدا ، نحن الناعمات فلا نبأس أبدا ، وقيل السماع نداء والوجد قصد . سمعت محمد بن الحسين يقول سمعت أبا عثمان المغربي يقول : قلوب أهل الحق قلوب حاضرة وأسماعهم أسماع مفتوحة . وسمعته يقول سمعت الأستاذ أبا سهل الصعلوكى يقول المستمع بين استتار وتجل ، فالاستتار يوجب التلهيب ، والتجلى يورث الترويح ، والاستتار يتولد منه حركات المريدين ، وهو محلى الضعف والعجز ، والتجلى يتولد منه سكون الواصلين ، وهو محلى

الاستقامة والتمكين ، وذلك صفة الحضره ، وليس فيها إلا الذبول تحت موارد الهيبة . قال الله تعالى: «فلما حضروه قالوا أنصتوا». وقال أبو عثمان الحيرى السماع على ثلاثة أوجه ، فوجه منهـا للمريدين والمبتدئين ، يستدعون بذلك الأحوال الشريفة وتخشى عليهم فى ذلك الفتنة والمراآة، والثـاني للصـادقين ، يطلبون الزيادة فى أحوالهم ، ويستمعون من ذلك ما يوافق أوقاتهم ، والثالث لأهل الإستقامة من العارفين ، فهؤلاء لا يختارون على الله فيما يرد على قلوبهم من الحركة والسكون .

سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى رحمه الله تعالى يقول سمعت أبا الفرج الشيرازى يقول سمعت أبا على الروذبارى يقول قال أبو سعيد الخراز : من ادعى أنه مغلوب عند الفهم ، يعنى فى السماع ، وأن الحركات مالكة له فعلامته تحسين المجلس الذى هو فيه بوجـده، قال الشيخ أبو عبـد الرحمن : فذكرت هذه الحـكاية لأبى عثمان المغربى . فقال : هذا أدناه وعلامتـه الصحيحة أن لا يبقى فى المجلس محق الا أنس به ، ولا يبقى فيه مبطـل إلا استوحش منه . وقال بندار بن الحسين : السماع على ثلاثة أوجه ، منهم من يسمع بالطبع ، ومنهم من يسمع بالحال . ومنهم من يسمـع بالحق ، فالذى يسمع بالطبـع ، يشترك فيه الخاص والعام ، فان جبلة البشرية استلذاذ الصوت الطيب ، والذى يسمع بالحال ، فهو يتأمل ما يرد عليه من ذكر عتاب أو خطاب ، أو وصل أو هجر ، أو قرب أو بعد ، أو تأسف على فائت أو تعطش إلى آت ، أو وفاء بعهد أو تصديق لوعد ، أو نقض لعهد ، أو ذكر قلق أو اشتياق ، أو خوف فراق ، أو فرح وصال ، أو حـذر انفصال ، أو ما يجرى مجراه . وأما من يسمع بحق ، فيسمع بالله تعالى ولله ، ولا يتصف بهذه الأحوال التى هى ممزوجة بالحظوظ البشرية ، فانها مبقاة مع العلل فيسمعون من حيث صفاء التوحيد بحق لا بحظ . وقيل : أهل السماع على ثلاث طبقات : أبناء الحقائق يرجعون فى سماعهم إلى مخاطبة الحق سبحانه لهم ، وضرب يخاطبون الله تعالى بقلوبهم بمعـانى ما يسمعون ، فهم مطالبون بالصدق فيما يشيرون به إلى الله

تعالى . وثالث : هو فقير مجرد ، قطع العلاقات من الدنيا والآفات ، يسمعون بطيبة قلوبهم ، وهؤلاء أقربهم إلى السلامة .

سمعت محمد بن الحسين يقول : سمعت أبا بكر الرازى يقول سمعت أبا على الروذ بارى يقول : وقد سئل عن السماع فقال : مكاشفة الأسرار إلى مشاهدة المحبوب ، وقال الخواص : وقد سئل ما بال الإنسان يتحرك عند سماع غير القرآن ، ولا يجد ذلك فى سماع القرآن فقال لأن سماع القرآن صدمة، لا يمكن لأحد أن يتحرك فيه لشدة غلبته، وسماع القول ترويح فيتحرك فيه. سمعت محمد بن الحسين يقول سمعت عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن الرازى يقول سمعت الجنيد يقول : إذا رأيت المريد يحب السماع فاعلم أن فيه بقية من البطالة . وسمعته يقول سمعت على بن عبد الله البغدادى يقول سمعت أبا سعيد الرملى يقول قال سهل بن عبد الله : السماع علم استأثر الله تعالى به لا يعلمه الا هو . وحكى أحمد بن مقاتل العكى قال: لما دخل ذو النون المصرى بغداد اجتمع إليه الصوفية ومعهم قوال فاستأذنوه أن يقول بين يديه شيئاً ، فأذن، فابتدأ يقول :

صغير هواك عذبنى ... فكيف به إذا احتنكا
وأنت جمعت من قلبى ... هوى قد كان مشتركا
أما ترثى لمكتئب ... إذا ضحك الخلى بكى

قال : فقام ذو النون وسقط على وجهه ، والدم يقطر من جبينه ، ولا يسقط على الأرض، ثم قام رجل من القوم يتواجد . فقال ذو النون «الذى يراك حين تقوم » فجلس الرجل . سمعت الأستاذ أبا على الدقاق يقول فى هذه الحكاية: كان ذو النون صاحب اشراف على ذلك الرجل ، حيث نبهه أن ذلك ليس مقامه ، وكان ذلك الرجل صاحب انصاف ، حيث قبل ذلك

منه ، فرجع وقعد . سمعت محمد بن أحمد التميمي يقول سمعت عبد الله بن علي الصوفي يقول سمعت الرقي يقول سمعت ابن الجلاء يقول : كان بالمغرب شيخان لهما أصحاب وتلامذة ، يقال لأحدهما جبلة وللثاني رزيق ، فزار رزيق يوما جبلة في أصحابه ، فقرأ رجل من أصحاب رزيق شيئا ، فصاح واحد من أصحاب جبلة ومات . فلما أصبحوا قال جبلة لرزيق : أين الذي قرأ بالأمس ، فليقرأ آية . فصاح جبلة صيحة فمات القارىء . فقال جبلة واحد بواحد والبادىء أظلم .

وسئل ابراهيم المارستاني عن الحركة عند السماع فقال : بلغني أن موسى عليه السلام قص في بني اسرائيل فمزق واحد منهم قميصه، فأوحى الله تعالى إليه: قل له مزق لي قلبك ولا تمزق ثيابك .

وسأل أبو علي المغازلي الشبلي فقال : ربما يطرق سمعي آية من كتاب الله عز وجل ، فتحدوني على ترك الأشياء والإعراض عن الدنيا ثم ارجع إلى أحوالي وإلى الناس . فقال الشبلي : ما اجتذبك إليه فهو عطف منه عليك ولطف ، وما رددت إلى نفسك فهو شفقة منه عليك ، لأنه لم يصح لك التبري من الحول والقوة في التوجه إليه . سمعت أبا حاتم السجستاني يقول سمعت أبا نصر السراج يقول سمعت أحمد بن مقاتل العكي يقول : كنت مع الشبلي في مسجد ليلة من شهر رمضان ، وهو يصلي خلف امام له ، وأنا بجنبه ، فقرأ الامام : ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك ، فزعق زعقة قلت طارت روحه ، وهو يرتعد ، ويقول : أبمثل هذا يخاطب الأحباب ، يردد ذلك كثيرا . وحكي عن الجنيد أنه قال: دخلت على السري يوما فرأيت عنده رجلا مغشيا عليه ، فقلت ؟ماله فقال : سمع آية من كتاب الله تعالى . فقلت: تقرأ عليه ثانيا ، فقرىء فأفاق . فقال لي من أين علمت هذا؟ فقلت إن قميص يوسف ذهب بسببه عين يعقوب عليهما السلام ، ثم به عاد بصره ، فاستحسن مني ذلك .

سمعت أبا حاتم السجستانى يقول سمعت أبا نصر السراج يقول سمعت عبد الواحد بن علوان يقول كان شاب يصحب الجنيد ، فكان إذا سمع شيئا من الذكر يزعق فقال له الجنيد يوما : إن فعلت ذاك مرة أخرى لم تصحبنى، فكان إذا سمع شيئا يتغير ويضبط نفسه ، حتى كان يقطر كل شعرة من بدنه بقطرة . فيوما من الأيام صاح صيحة تلفت نفسه . سمعت أبا حاتم السجستاني يقول سمعت أبا نصر السراج يقول : حكى لى بعض اخواني عن أبى الحسين الدلاج قال:قصدت يوسف بن الحسين الرازى من بغداد فلما دخلت الرى سألت عن منزله ، فكل من أسأل منه يقول لى ايش تفعل بذلك الزنديق ، فضيقوا صدرى حتى عزمت على الانصراف ، فبت تلك الليلة فى مسجد ثم قلت : جئت هذه البلدة فلا أقل من زيارته ، فلم أزل أسأل عنه ، حتى دفعت إلى مسجده ، وهو قاعد فى المحراب ، وبين يديه رجل وعليه مصحف يقرأ ، وإذا هو شيخ بهى حسن الوجه واللحية ، فدنوت منه وسلمت عليه ، فرد السلام . وقال : من أين؟فقلت من بغداد قصدت زيارة الشيخ . فقال : لو أن فى بعض البلدان قال لك انسان ، أقم عندى حتى اشترى لك دارا أو جارية ، أكان يمنعك عن زيارتى . فقلت ياسيدى ما امتحننى الله تعالى بشىء من ذلك ، ولو كان لا أدرى كيف كنت أكون . فقال : تحسن أن تقول شيئا . فقلت : نعم وقلت :

رأيتك تبنى دائبا فى قطيعتى ... ولو كنت ذا حزم لهدمت ماتبنى

فأطبق المصحف ، ولم يزل يبكى حتى ابتلت لحيته وثوبه حتى رحمته من كثرة بكائه .

ثم قال لى : يابنى لا تلم أهل الرى على قولهم يوسف بن الحسين زنديق، ومن وقت الصلاة هو ذا أقرأ القرآن ، فلم تقطر من عينى قطرة ، وقد قامت على القيامة بهذا البيت . سمعت محمد بن أحمد بن محمد الصوفى يقول سمعت

عبـد الله بن على الطوسى يقول سمعت الرقى يقول سمعت الدلاج يقول : كنت أنا وابن القوطى مارين على الدجلة بين البصرة والأبلة ، وإذا نحن بقصر حسن له منظر ، وعليه رجل ، وبين يديه جارية تغني وتقول :

فى سبيـــل الله ودى   كان منى لك يبـــذل
كل يوم تتلون   غير هـــذا بك أجمل

وإذا شـاب تحت المنظر بيده ركوة وعليه مرقعة يسمع . فقـال : ياجارية بحياة مولاك أعيدى : كل يوم تتلون . غير هذا بك أجمل . فقـال الشاب— قولى—فأ عادت فقال الفقير : وهذا والله تلونى مع الحق ، وشهق شهقة خرجت روحه. فقال صاحب القصر للجارية : أنت حرة لوجـه الله تعالى · وخرج أهل البصرة وفرغوا من دفنه والصلاة عليه فقـام صاحب القصر وقال : أليس تعرفونى ، أشهدكم أن كل شىء لى فى سبيـل الله ، وكل ممـاليكى أحرار ثم انتزر بازار . وارتدى برداء ، وتصدق بالقصر ، ومر فلم ير له بعد ذلك وجه ولا سمع له أثر سمعت محمد بن أحمد بن محمـد الصوفى يقول سمعت عبـد الله بن على الطوسى يقول سمعت يحيي بن الرضا العلوى قال : سمـع أبو سلمان الدمشقى طوافا ينادى يا سعتر برى ، فسقط مغشيا عليه ، فلما أفاق سئل فقال . حسبته يقول اسع تربرى · وسمـع عتبة الغلام رجلا يقول : سبحان رب السماء · ان المحب لفى عناء . فقـال عتبة : صدقت وسمع رجل آخر ذلك القول فقال: كـذبت ، فكل واحد سمـع من حيث هـو . سمعت أبا حاتم السجستاني يقول سمعت أبا نصر السراج يقول سمعت أبا الحسن على بن محمد الصوفي يقول سمعت رويما : وقد سئل عن المشايخ الذين لقيتهم فى السماع . فقال : كالقطيع إذا وقـع فيه الذئب ، ثم قال وحكى عن أبى سعيد الخراز قال : رأيت على بن الموفق فىالسماع يقول: أقيموني ، فأقاموه فقام وتواجد . ثم قال أنا الشيخ الزفان وقيل قام الرقى ليلة إلى الصباح يقوم ويسقط على هذا البيت ، والناس قيام يبكونوالبيت:

بالله فاردد فؤاد مكتئب   ليس له من حبيبه خلف

سمعت محمد بن أحمد التيمي يقول سمعت عبد الله بن على الصوفى يقول

سمعت على بن الحسين بن محمد بن أحمد بالبصرة يقول سمعت أبى يقول : خدمت سهل بن عبد الله سنين كثيرة ، فما رأيته تغير عند سماع شيء كان يسمعه من الذكر والقرآن وغيره . فلما كان فى آخر عمره قرىء بين يديه ـ فاليوم لا يؤخذ منكم فدية ـ رأيته تغير وارتعد ، وكاد يسقط ، فلما رجع إلى حال صحوه سألته عن ذلك فقال : يا حبيبي ضعفنا . وحكى ابن سالم قال : رأيته مرة أخرى قرىء بين يديه « الملك يومئذ الحق للرحمن » فتغير وكاد يسقط فقلت له فى ذلك . فقال : ضعف وهذه صفة الأكابر ، لا يرد عليه وارد ، وإن كان قويا ، الا وهو أقوى منه .

سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى يقول دخلت على أبي عثمان المغربي وواحد يستقي الماء من البئر على بكرة . فقال أيا أبا عبد الرحمن أتدرى ايش تقول البكرة . فقلت : لا . فقال تقول : الله الله .

سمعت محمد بن عبد الله الصوفى يقول سمعت على بن طاهر يقول. سمعت عبد الله بن سهل يقول سمعت رويما يقول : روى عن على بن أبي طالب رضى الله عنه أنه سمع صوت ناقوس ، فقال لأصحابه أتدرون ما يقول هذا . قالوا : لا . قال: إنه يقول سبحان الله حقا حقا ، إن المولى صمد يبقى . سمعت محمد ابن أحمد التميمى يقول سمعت عبد الله بن على يقول سمعت أحمد بن الكرخى الوجيهى يقول : كان جماعة من الصوفية مستجمعين فى بيت الحسن القزاز ومعهم قوالون يقولون ويتواجدون ، فأشرف عليهم شاد الدينورى فسكتوا فقال : إرجعوا إلى ما كنتم فيه ، فلو جمع ملاهى الدنيا فى أذني ماشغل همى ولو شفى بعض ما بى. وبهذا الاسناد عن الوجيهى قال سمعت أبا على الروذبارى يقول : بلغنا فى هذا الأمر إلى مكان مثل حد السيف، إن ملنا كنا فى النار . وقال خير النساج قص موسى بن عمران صلوات الله عليه على قوم قصة ، فزعق واحد منهم ، فانتهزه موسى فأوحى الله تعالى إليه: ياموسى بطيبي فاحوا وبحبي باحوا وبوجدى صاحوا فلم تنكر على عبادى) وقيل سمع الشبلى قائلا يقول : الخيار عشرة بدانق . فصاح وقال : إذا

كان عشرة بدانق فكيف الشرار. وقيل : إذا تغنت الحور العين فى الجنة . ترددت الأشجار . وقيل كان عون بن عبد الله يأمر جارية له حسنة الصوت فتغنى بصوت حزين حتى تبكى القوم .

وسئل أبو سليمان الداراني عن السماع فقال : كل قلب يريد الصوت الحسن فهو ضعيف يداوى كما يداوى الصبى ، أريد أن ينام . ثم قال أبو سليمان : إن الصوت الحسن لايدخل فى القلب شيئا ، إنما يحرك من القلب ما فيه . قال ابن ابى الحوارى : صدق والله أبو سليمان . وقال الجريرى : كونوا ربانيين — أى سماعين من الله ، قائلين بالله تعالى . وسئل بعضهم عن السماع فقال : بروق تلمع ثم تخمد ، وأنوار تبدو ثم تخفى ، ماأحلاها لوبقيت مع صاحبها طرفة عين ، ثم انشأ يقول :

خطرة فى السر منه خطرت   خطرة البرق ابتدى ثم اضمحل
أى زور لك لو قصدت أسرى   ومسلم بك لو حقا فعل

وقيل : السماع فيه نصيب لكل عضو فما يقع إلى العين تبكى ، ومايقع إلى اللسان يصيح ، وما يقع على اليد تمزق الثياب وتلطم ومايقع إلى الرجل ترقص ، وقيل مات بعض ملوك العجم ، وخلف ابنا صغيرا فارادوا أن يبايعوه . فقالوا : كيف نصل إلى عقله وذكائه ، ثم توافقوا على أن يأتوا بقوال يقول شيئا ، فان أحسن الاصغاء علموا كياسته ، فأتوا بقوال فما قال القوال شيئا ضحك الرضيع ، فقبلوا الأرض بين يديه وبايعوه . سمعت الاستاذ أبا على الدقاق يقول . اجتمع عمرو بن نجيد والنصر اباذى والطبقة فى موضع فقال النصر اباذى أنا أقول إذا اجتمع القوم فواحد يقول شيئا ، ويسكت الباقون خير من أن يغتابوا أحدا . فقال عمرو لأن تغتاب ثلاثين سنة أنجى لك من أن تظهر فى السماع ما لست به . سمعت الاستاذ أبا على الدقاق رحمه الله تعالى يقول : الناس فى السماع ثلاثة متسمع ومستمع وسامع فالمتسمع يسمع بوقت ، والمستمع يسمع بحال ، والسامع يسمع بالحق . وسألت الأستاذ أبا على الدقاق رحمه الله تعالى غير مرة شبه طلب رخصة فى

السماع ، وكان يخيلني على ما يوجب الإمساك عنه . ثم بعد طول المعاودة قال : المشايخ قالوا:ماجمع قلبك إلى الله سبحانه وتعالى فلا بأس به .

أخبرنا أبو الحسن بن على بن احمد الأهوازى قال أخبرنا احمد بن عبيد البصرى قال حدثنا اسماعيل بن الفضل قال حدثنا يحيى بن يعلى الرازى قال حدثنا حفص بن عمر العمرى قال حدثنا أبو عمرو عثمان بن بدر قال حدثنا هرون أبوحمزة عن العذافرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : أوحى الله سبحانه وتعالى إلى موسى عليه السلام انى جعلت فيك عشرة آلاف سمع حتى سمعت كلامى وعشرة آلاف لسان حتى اجبتنى ، وأحب ما تكون إلى وأقربه إذا أكثرت الصلاة على محمد ﷺ. وقيل رأى بعضهم النبى ﷺ فى المنام فقال . الغلط فى هذا أكثر يعنى به السماع . سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى يقول سمعت محمد بن عبد الله بن شاذان يقول سمعت أبا بكر النهاوندى يقول سمعت عليا السائح يقول سمعت أبا الحرث الأولاسى يقول رأيت ابليس لعنه الله فى المنام على بعض سطوح أولاس وأنا على سطح ، وعلى يمينه جماعة . وعلى يساره جماعة ، وعليهم ثياب نظاف فقال لطائفة منهم ، قولوا:فقالوا وغنوا فاستفزعنى طيبه حتى هممت أن أطرح نفسى من السطح . ثم قال:ارقصوا فرقصوا أطيب ما يكون ، ثم قال لى يا أبا الحرث ما أصبت شيئا أدخل به عليكم إلا هذا . سمعت محمد بن الحسين يقول سمعت عبد الله بن على يقول اجتمعت ليله مع الشبلى رحمه الله تعالى ، فقال القوال شيئا فصاح الشبلى وتواجد قاعدا ، فقيل له أبا بكر مالك من بين الجماعة قاعدا فقام وتواجد وقال :

لى سكرتان وللندمان واحدة شىء خصصت به من بينهم وحدى

وسمعته يقول سمعت منصور بن عبد الله الأصبهانى يقول سمعت أبا على الروذبارى يقول:جزت بقصر فرأيت شابا حسن الوجه مطروحا ، وحوله ناس . فسألت عنه فقالوا:إنه جاز بهذا القصر وفيه جارية تغنى .

كبرت همة عبد طمعت فى أن تراكا
أو ما حسب لعين أن ترى من رآكا

فشهق شهقة ومات .

أقدم فى هذا الفصل مقتطفات من شرح هام للرسالة القشيرية ، كتبه سديد الدين اللخمى — وهو — فيما يقول صدر الشرح « الشيخ الفقيه الامام العارف الورع الزاهد ، لسان المتكلمين وشيخ المحبين ، الجامع بين علمى الظاهر والباطن ، والعارف بمقام السائر والقاطن ، السيد الأجل العلامة سديد الدين أبو محمود عبد المعطى ابن أبي الثناء محمود بن عبد المعطى اللخمى الاسكندرى » . وما لدينا من معلومات عن سديد الدين اللخمى قليلة جداً ، وكل ما نعلمه عنه أنه ولد عام ٥٧٥ هـ وتوفى عام ٦٥٠ هـ ، وقد شرح منازل السائرين للهروى الأنصارى ، والرعاية للمحاسبي ، وأول من نبه إلى أهمية شرح سديد الدين اللخمى للرسالة القشيرية هو الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى أستاذ الفلسفة الإسلامية السابق بكلية الآداب جامعة الاسكندرية فى بحث له بمجلة كلية الآداب عن شارح مجهول للرسالة القشيرية وسنقدم نحن كما قلت مقتطفات من هذا الشرح ، تبين لنا الاتجاه العام للخمى فى شرحه

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم ، صلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم ، قال الشيخ الفقيه الإمام العارف الورع الزاهد لسان المتكلمين ، وشيخ المحبين الجامع بين علمى الظاهر والباطن ، والعارف بمقام السائر والقاطن ، السيد الأجل العلامة سديد الدين أبو محمد عبد المعطى بن أبى الثنا محمود ابن عبد المعطى اللخمى الاسكندرى أدام الله توفيقه ، ونفع به صحبه ، وسلك به طريقه .

الحمد لله العلى الكبير ، الولى النصير ، العليم القدير ، السميع البصير ، احمده على ما هو عليه من صفات جلاله وكماله معترفا بالعجز والتقصير ، واشكره على نعمه التى لايحصيها عقل ولايشملها تقدير ، والصلاة علـى سيد العرب والعجم البشير النذير ، الباذل نفسه فى محبة ربه وارشاد أمته بالجد والتشمير ،

وعلى آله وصحبه صلاة دائمة مستمرة ماصبح خاطر فى ضمير ، وما انتبه قلب بتذكير . وسلم كثيرا .

أما بعد : فقد سألنى جماعة من الإخوان ، السالكين بطريق الرحمن ، الراغبين فى كمال المعرفة ، والبيان لأحوال السالكين ، والفرق بين درجات الأبرار والمقربين ، أن أبين لهم ما احتوى عليه الكتاب المسمى بالرسالة لجميع أهل الاسلام المنسوبين إلى التصوف ، الذى اعتنى به الامام الأجل الكبير العارف أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيرى رضى الله عنه ، وأن ما تضمنته كلماتهم فى التوحيد الدالة على قواعد أهل الحق والتسديد ، والألفاظ التى تواضعوا عليها فيما بينهم ، الدالة على شريف أحوالهم ، وكرم مقاماتهم ، وأن أبين ذلك بألفاظ قريبة ، نفهم منها المقصود ، وترجع إلى طريقهم ومعرفة فضلهم ، من شأنه الانكار لذلك والجحود ، فأجبتهم إلى مرغوبهم ، وسألت الله تعالى أن يعين على حصول مطلوبهم وأن يحفظنا من الخطأ والزلل ، وأن يبلغنا وإياهم فيه غاية الأمل فهو ذو الجود والاحسان، المرجو بالحفظ فى القلب واللسان بمنه وكرمه .

فصل : وقد رأيت والله المستعان أن أذكر هذا الكتاب من أول خطبة، وانفتحه شيئا شيئا على حسب ما يفتح الله سبحانه به فضله وكرامته ، وأبين ما احتاج إلى بيان ، وأشرح ما احتاج إلى زيادة بسط بغيره من العرفان ، والله المستعان .

فصل : وإذا انتهى الكلام إن شاء الله إلى ذكر المقامات من التوبة والزهد وغير ذلك من الأبواب، وعرف حد كل مقام وعلى وجه التحقيق والصواب وأجريت عليه جميع أقوال السادة من المشايخ ، لنعرف مقاصدهم من التحديد أو بيان الثمرات والأسباب ، ونسأل العون من رب الأرباب بمنه وكرمه .

بسم الله الرحمن الرحيم . صلى على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم . قال

الشيخ الامام أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيرى رضى الله عنه: الحمد لله الذى تفرد بجلال ملكوته، وتوحد بجمال جبروته ، وتفرد بعلو أحديته، وتقدس بسمو صمديته .

قال الشارح رضى الله عنه : فقد تضمنت هذه الخطبة من تنزيه الله تعالى عن ما لا يليق بجلاله ، ووصفه بصفات كما له ، وما تفضل به من جميـــل إحسانه ، ما تنبه عليه ونشير إليه . فقوله رضى الله عنه تكبر فى ذاته عن مضارعة كل نظير ، أى تعالى وتقدس عن النظر والشبه . وقوله : وتنزه فى صفاته عن كل تناه وقصور، وقصد به إشارة إلى عموم تعلق صفاته من علمه وقدرته وإرادته بسائر متعلقاتها الواجبة والجائزة والمستحيلة ، فان علمه القديم جل جلاله تعلق بكل معلوم ، فهــو يعلم نفسه وما يستحيل وجوده ، وما يمكن وجوده ، فقد تعلق علمه بالواجب والجائز والمستحيل ، وتعلقت إرادته بكل ممكن ، ما تخصص منه بالوقوع ، أو باستمرار العدم ، وكذلك تعلقت قدرته بكل ما علم ، وخصصته إرادته بالوقوع من الجائزات ، فلا مخصص بدون إرادته ، ولا واقع بدون قدرته ، ومن ذلك أفعال خليقته .

وقوله له الصفات المختصة بحقه ، يعنى صفات الربوبية التى تميز عن خلقه. وقوله والآيات الناطقة بأنه غير مشبه بخلقه. يحتمل أمرين : أحدهما الأدلة العقلية الدالة على الفرق بين الصانع والمصنوع ، وتحتمل الآيات الناطقة فى كتابه بتنزيها عن مماثلة خلقه : كقوله ليس كمثله شىء ، وما يجرى مجراه ويدل ذلك على إثبات الكلام لله . وقوله : لا أحد يحصره ، إشارة إلى نفى الأولية والأخروية ، وهو القدم والبقاء ، ولا أحد ينصره : إشارة إلى نفى الأثنينية من الشريك والمعين. وقوله: لاعدد يجمعه إشارة إلى إثبات الوحدانية ونفى الكثرة . وقوله: ولا مكان يمسكه ولا زمان يدركه إشارة إلى استغنائه عن عرشه وتنزهه عن المكان والزمان .

وقوله : ولا فهم يقدره ، ولا وهم يصوره ، إشاره إلى تنزه عن الجواهر

والاعراض ، فان التقدير يلحق الجواهر ، والتصوير يرجع إلى الأجسام . وهى جواهر وأعراض .

وقوله رحمة الله عليه . تعالى عن أن يقال كيف هو أو أين ،أو اكتسب بصنعه الزين ، أو دفع بفعله النقض والشين . فنى الاول تنزهه عن الجسمية والمكان،والثاني استغناؤه عن مخلوقاته فى جلب نفع أو دفع نقص فى حال من الأحوال إذ ليس كمثله شيء وهو الكبير المتعال .

قال الإمام القشيرى رضى الله عنه:هذه رسالة كتب بها الفقير إلى الله تعالى عبد الكريم بن هوازن القشيرى رحمه الله إلى جماعة الصوفية ببلدان الإسلام فى سنة سبع وثلاثين وأربع مائة . أما بعد . رضى الله عنكم فقد جعل الله هذه الطائفة صفوة أوليائه وفضلهم على الكافةسوىعبادهمن رسلهوانبيائه .

قال الشارح رضى الله عنه . لاخفاء بتفاوت درجات الأمة ، وأنقسامهم إلى المقربين وأصحاب اليمين على مادل عليه الكتاب العزيز فى سورة الواقعة وغيرها من السور ، وكذلك مادل عليه الخبر الصحيح فى مسلم : لما سأل جبريل رسول الله ﷺ عن الإسلام والايمان والإحسان، فوصفله الإسلام بأعمال الظاهر من النطق بالشهادتين والصلاة والصيام والإيمان بأعمال القلوب بما غاب عن الأبصار ، وما أخبرت به الرسل عن الله تعالى من الجنة والنار وبالقدر خيره وشره . ثم أجابه عن الاحسان : بأن تعبد الله كأنك تراه ، فان لم تكن تراه فانه يراك . فمتى صح الإيمان بالقلوب وعملت الجوارح بما أمر به الأنبياء ، كان العبد مؤمنا حقا من أصحاب اليمين ، ومتى ارتقت درجته ، وتأدب في عباداته ، وتوالت منه نوافله وطاعاته فى عموم أوقاته ، كان من المحسنين ، وهم المقربون ، فان القرب من الله تعالى ليس بالأبدان وإنما هو بالقلوب ، فمن قلت غفلاته ، وتوالى على قلبه ذكره ودعواته ، وحسنت مناجاته فهو المعبر عنه بالمقرب والمحسن ، وهذا الصنف هوالمعبر عنه

بالصوفى الذى صفى عن الأخلاق المذمومة ، وتخلق بالإخلاق المحمودة ، وقام بواجباته لله تعالى ، وانكف عن محرماته ، وتراقى فى درجات مندوباته ، حتى أحبه الله ، وحفظه فى سائر حركاته وسكناته ، كما جاء فى الخبر الصحيح .

٥ ـ ما تقرب المتقربون إلى بمثل أدآ ما افترضت عليهم ، ولا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل ، حتى أحبه ، فاذا احببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وعد بقية الجوارح الحدث ومعنى كنت سمعه أى بى يسمع وبى يبصر ، أى احفظه فى سائر تصرفاته ويكون مع كمال تقواه متبريا من حوله وقربه ، ومضيفا ذلك إلى فاعله به والمتفضل عليه ، وفى آخر الخبر : فان دعاني أجبته، وإن سألنى أعطيته ، ولما فسد الزمان واستعير هذا الأسم من التصوف لجماعة ليسوا بهذه الصفات المذكورات ، نفر عنه بعض الناس ، لعدم معرفنه بحقيقة المراد به ، فقول الأمام فقد جعل الله تعالى هذه الطائفة صفوة أوليائه ، يعنى المقربين الموصوفين بالاحسان ، وهم المفضلون على بقية الأمة سوى الانبياء ، وهم الذين يدخلون الجنة والله أعلم ، بغير حساب ، كما جاء فى الخبر . وقام عكاشة بن محصن فقال أنا منهم يارسول الله « فأجابه عليه السلام » أنت منهم ، وقام آخر فقال سبقك بها عكاشة ، ويحتمل أن يكون سبقك بالمنزلة بالقدر السابق ، وفى الخبر أيضاً ... أدع الله أن يجعلنى منهم ، وقوله : وجعل قلوبهم معادن اسراره أى خصهم بالألهام الصحيح والفراسة الصادقة كما جرى لعمر بن الخطاب رضى الله عنه فى قوله ياسارية الجبل ، وغير ذلك مما نقل من أحواله ، وشهد له به النبى ﷺ فى الخبر الصحيح ، أنه قد كان فى الأمم قبلكم محدثون ، وإن يكن فى أمتى فعمر بن الخطاب رضى الله عنه فأسرارهم صافية من الكدورات ، عامرة بحسن المفاجآت ، مقبلة على الله تعالى فى جميع الأوقات ، متصفحة فى الحادثات ، ما سبق لها من المغيبات .

واختصهم من بين الآمة بهذه الخيرات من الكاشفات فى سائر المخلوقات ،

وفى أعمالهم بالخلاص من سائر الآفات والمنقصات ، ومن هذه صفته ، فهو ممن تستجاب دعوته .

وهم القيات للخلق أى يرجعون إليهم فى مهاتهم ، وينتفعون بقبول دعواتهم ، ويدفعها الله تعالى عن الخلق بهم البليات ، ويسبغ عليهم بهم البركات، فانهم خاصته ، ومحل نظر رحمته ، وهم القوم لا يشقى جليسهم ، فكيف من أحبوه ودعوا له .

وقوله وهم الدائرون فى عموم أحوالهم مع الحق بالحق ، أى يدورون مع العلم ، والحق حيث دار بهم ، متبرون من أغراضهم وشهواتهم ، ومن اضافة أعمالهم إليهم ، بل يقومون بحقه ، بفضله عليهم ، وعونه لهم وبهذا الاعتبار ، صفوا من كدورات البشرية ، أى حظوظ أنفسهم ، والعمل بمقتضى شهواتهم وأغراضهم .

ورقاهم إلى محل المشاهدة ، مما تجلى لهم من حقائق الأحدية أى حاملا قلوبهم من انفراده بالأفعال،وخروج غيره من القدرة ولو على ذرة من مثقال، فانقطعوا بقلوبهم إليه واقبلوا بكليتهم عليه ، واشتغلوا به عمن سواه، ودامت مشاهدتهم له وما يرد عليهم من أحكامه ، إذ لا مالك لهم سواه .

وبهذا شاهدوا مجارى أحكام الربوبية ، أى تصرف الحق سبحانه فيهم وغيرهم من العطاء والمنع والاسناد والاضلال والتوفيق والخذلان ، وكل ذلك عدل منه ، إذ لا ملك لغيره . ولا آمر له ولا ناه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ، فهم قائمون له تعالى بما أمرهم به ونهاهم عنه من التكليف ، ناظرون إلى ما أجراه عليهم من سابق قدره من التعريف متبريون من أعمالهم لرؤية الفضل عليهم والاحسان ، شاكرون له على ما أولاهم من النعم ، وحفظهم من التبديل والتحريف ، فما أثابهم عليه من الأفعال فبفضله ، وما سلمهم

منه من البدع والضلال فبحفظه وطوله ، لما استقر عندهم بحق عبوديتهم له ، وأنه لايجب عليه حق لمخلوق ، وان احسانه فضل، وعذابه عدل ، إذ لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون .

قال الأمام القشيرى رضى الله عنه ... اعلموا رحمكم الله أن المحققين من هذه الطائفة انقرض اكثرهم ولم يبق فى زماننا هذا من هذه الطائفة إلا أثرهم كما قيل .

أما الخيام فانها كخيامهم وأرى نساء الحى غير نسائها .

. . . . القائل عنهم غيرهم إذا نطقوا والتائب عنهم سواهم فيما تصرفوا بل صرفوا .

قال الشارح رضى الله عنه ما ذكره الشيخ من هذه النعوت والأخلاق الردية ، إنما هو فى المتشبهين بهذه الطائفة ، غير المتحققين فى السلوك ، إما لاختلال العلم وغلبة الجهل أو لحب الدنيا ونيل المقاصد العاجلة منها ، وإذا كان ما وصفه بالمتشبهين بهذه الطائفة ، قد غلب على زمانه وبيننا وبينه مائتا عام من السنين ، فكيف بزماننا ، وقد تولى على القلوب الاهمال لأمر الدين ، وقل اتباع العلم ، واعتقد من ينسب لهذه الطريقة بغير تحقيق أن تقليد العلماء والرجوع إلى الشريعة من جملة القواطع عن الطريق، فانا لله وإنا إليه راجعون ولكن لاتخلو الأرض من المحققين فى السلوك العاملين بالحيد عن التحقيق والدلوك ، وهذا الأمر لا يزداد إلا قلة ، كما قال تعالى فى كتابه المبين.» ثلة من الأولين ، وقليل من الآخرين» وقال عليه السلام . لاتزال طائفة من امتى على الحق ظاهرين لايضلهم من خزلهم حتى يأتى أمر الله(الحديث)، ونحن منبع كلامه وفاء بالوعد وإلا فالذم على الجملة يكفى لهذه الأحوال الردية .

فقوله :أما الخيام فانها كخيامهم وأرى نساء الحى غير نسائها

يعنى التشبه بالمرقعات والهيئات فى الظواهر ، مع خلو القلب من الصدق والسراير .

وقوله: خصلت الفترة فى الطريقة ، لا بل اندرست الطريقة بالحقيقة ،وبين سبب ذلك بقلة الشيوخ الذين يصح بهم الاهتداء ، وقلة الشباب الذين حسن منهم الاقتداء . فلما قل الصنفان ، حصل الخلل فى ذلك الزمان ، وهـذا إنما اجراه على غالب الحال ، ممن انتسب إلى شريف الأحـوال . وصار الحق مخفيا . لظهور الفساد , وعدم السلوك على وجه الحق والسداد ، وإذا زال الورع وطوى بساطه ، وهوالتفتيش عن الحلال ، والتثبت عند القيل والقال ، قوى الطمع واشتد رباطه وذلك لحب الرفعة والمـال ، وما أن ارتفع عن القلوب حرمة الشريعة ، فهذا والعياذ بالله علامة الكفر والهلاك فى الحـال والمال وكيف يمكن أن يكون أقوى الذرايع فى حصول أرفع القربات ، الاعراض عن أصول الديانات ، وإنما اطلق الإمام ذلك لأن مـلاك الدين الورع ، وفناه الطمع ، فلما غلب على تلك الطائفة حب الدنيا حتى أخذوا الأموال والفتوحات من جهة لا نرضى ، من السوقة والنسوان ، والظلمة من أصحاب السلطان ، ولم يتثبتوا فى التمييز بين حلال وحـرام ، واقبلوا على مالاح منها من غير احتشام، اطلق عليهم قلة المبالاة والدين وعدوا ذلك ذريعة لمقاصدهم الخسيسة ، لا بسلوك الصراط المستقيم ، ونيل الدرجات العلية .

وقوله:ودانوا بترك الاحترام والاحتشام،وذلك انهم لايحترمون لالكبير ولا شيخ ولا لعالم ولالمن ردهم عن مقاصدهم ومذاهبهم،وعدوا قلة احترامهم له ، واحتشامهم من جملة الصدق وعدم الالتفات إلى غير الله ، وهو جهل ، وكيف يكون صادقا من لم يعظم من عظم الله ، ولم يحترم من أمره باحترامه .

وقوله واستخفوا بأداء العباد واستهانوا بالصوم والصلوات هذه ،طائفة

زعمت بجهلها أن العبادات والطاعات إنما هى وسائل لحضور القلب مع الله تعالى ، فاذا حصل التوسل . استغنى عن الوسيلة ، وقد شحب الجنيد رضى الله عنه عن هذه الطائفة فقال الذى يسرق ويزني أحسن حالا ممن يقول هذا، وصدق رضى الله عنه فان من يسرق ويزني ، يقصد نقص نفسه ، وعصيان لربه . وترجى له التوبة والانتقال ، بخلاف من اعتقد أن من جملة ما يقربه إلى ربه ، ترك هذه العبادات والأفعال ، فلا يرجع عن ذلك ابداً . وحكى بعضهم أنه قيل له عمن يقول ذلك ويزعم أنه وصل، فقال صدق وصل ولكن وصل إلى سقر .

وقوله ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال ، وادعوا انهم تحرروا عن رق الأغلال وتحققوا بحقائق الوصال إلى آخر الكلام .

معناه أن هذه المقامات الصحيحة والأحوال الشريفة والبلوغ إلى مقامات التوحيد والتفريد والاشتغال بالحق عمن سواه ، ونيل الخلع والكرامات التي يسبغها على من تولاه من العبيد ، يستحيل أن يجرى على من أخل بالعبادات والواجبات من الصوم والصلوات وحقوق الوالدين والقرابات ، بل إنما تجرى حقا على من سلم من الإخلال بشىء من الواجبات ، أو ارتكاب شىء من المحرمات ، وتعالى فى درجات المندوبات إلى أن أحبه خالق الأرض والسموات، كما دلت عليه الأخبار التى قدمناها الصحيحة من الكتب المشهورات، فدل ذلك على خطأهم فى السلوك ، وكذبهم فيما ادعوه من المقامات ونيل الدرجات العاليات من ملك الملوك .

قال الامام القشيرى رضى الله عنه ولما طال الابتلاء فيما نحن فيه من الزمان بما لوحت ببعضه من هذه القصة .

ولى فى نشر هذه الشكوى سلوة ومن الله الكريم فضل ومثوبة واستعين

بالله سبحانه فيما اذكره واستكفيه واستعصمه من الخطأ فيه واستعفيه وهو بالفعل جدير وعلى ما يشاء قدير .

قال الشارح رضى الله عنه: هذا الفصل اعتذر الامام رضى الله عنه فيه عما تقدم من ثلب المتشبهين بظواهرهم بالمحققين ، وخلو قلوبهم وأبدانهم عن أخلاق أهل الدين وصفات المقربين ، وأن الذى حمله على ذلك الخوف من أن يسبق إلى أهل زمانه أن الحق ما هم عليه ، وان أسم التصوف موضوع على ما تخلقوا به من الصور والأشكال مع خلو الباطن من الصدق ووجود الاختلال ، وكان يرجو أن يتغير الحال، وينبه الله سبحانه بفضله وطوله من حاد عن الحق إلى الرجوع إليه والامتثال. فلما لم يحصل ذلك رأى أن النصح للمسلمين واجب عليه ، كما قال تعالى فى كتابه وأخذه على العلماء فى الحق، ليبينه للناس ولا يكتمونه، فذكر صفات القوم واعتقاداتهم على مذهب أهل الحق والسنة ، وكذلك أعمال جوارحهم ومواجد قلوبهم وفضائل ربهم عليهم فى درجات تقربهم ونقلهم فى ذلك إلى الشغل به عنهم فضلا عن غيرهم ، وهو ما يأتى ذكره إن شاء الله تعالى ، فهذا روح هذا الفصل .

(فصل فى اعتقاد هذه الطائفة فى الاصول)

قال الامام القشيرى رضى الله عنه اعلموا ارشدكم الله أن شيوخ هذه الطائفة بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة فى التوحيد .

قال الشارح رضى الله عنه مقصود هذا الفصل أن الإمام وفقه الله حقق أن أهل التصوف سلكوا السنة فى الاعتقاد ، وما درج عليه الصدر الأول من أفضل العباد من الصحابة والتابعين ، وانهم سلكوا الصراط المستقيم ، فلم يميلوا إلى التشبيه والتمثيل ، كما مال إليه أهل الضلال من القائلين بالجهة والجسمية والحلول والانتقال ، ولم يصيروا إلى نفيه سبحانه كما صار إليه أهل الضلال من القائلين بقدم العالم والتعطيل والضلال. واثبتوا الحق سبحانه

بدلائل افعاله الدالة على وجوده وكمال صفـــاته المنزه عن مماثلة مخلوقاته ، والمخالف لها مخالفة مطلقة بواضح الاستدلال ، وعرفوا حقيقة القدم ، وهو مالا أول لوجوده ، وحقيقة الحدث وهو ما لوجوده أول، وهو قوله ماهو حق القدم .

وقوله وتحققوا ما هو نعت الموجود عن العدم : وهو الحادث الذى كان بعد أن لم يكن ، وهو معنى قول الجنيد : التوحيد افراد القدم من الحدث ، الذى كان بعد إن لم يكن يعنى بيان الفرق بينها بالأدلة العقلية ، وهو أن الوحدانية له تعالى ذاتا وصفة وفعلا ، ولم يركنوا إلى محض التقليد المطلق ، الذى لايستند إلى الأدلة الصحيحة ، بل فيهم العلماء المحققون والعوام المقلدون، فاستنادهم إلى العلماء بالأدلة العقلية القــاطعة تسلمهم من اتباع أهل الضلال وتوصلهم إلى درجات العلماء المحققين بفضل الله فى المآل ، فان العالم والمتعلم فى الأجر سواء . ولذلك قال الجريرى من لم يقف على علم التوحيــد بشاهد من شواهده ، فزلت به قدم الغرور فى مهــواة من التلف ، يعنى تمسك بأى اعتقاد كان ، ولم يتحسس لنفسه ، وافتقاره فى كل حين إلى فعل ربه به فى صحته وسقمه وجوعه وشبعه وايمانه وكـفره وطاعته وعصيانه ، ويعرف أنه لاقدرة له على شىءمن ذلك بنفسه . وبقى فى الدنيا كالبهائم ، يأكل ليعمل، ويعمل ليأكل ، فهو من الهالكين الغافلين عما خلق له ، فهذا القدر من الاستدلال يدل العبد على وجود خالقه وافتقاده إليه فى كل حركة وسكنة، والعلماء بما زاد على هذا يعرفون من حقيقة القدم ، وكمال الصفات وتعلقها بمتعلقاتها ، وغير ذلك مما احتوى عليه علم الأصول ما يدفع الله تعالى به أهل الضلال فيدحضهم على عقبهم بغير جبرولا منال .

وقد وعد الشيخ الأمام أن يذكر أقوالهم ، ليدل بذلك على أنهم عالمون بمسائل الأصول ، ونحن نتبع ما يأتى به إن شاء الله تعالى، ونبين وجه تعلقه

بعلم الكلام ، والرد على أهل البدع والضلال ، بفضل الله تعالى ذى الجـــلال والاكرام .

قال الأمام القشيرى رضى الله عنه. سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمى رحمه الله يقول سمعت عبد الله بن موسى السلامى يقول سمعت الشبلى يقول: جل الواحد المعـــروف قبل الحدود وقبل الحروف ويعترف بوجوب طاعته فان من لم يعرف مالكه لم يعترف بالملك لمن استوجبه .

قال الشارح رضى الله عنه اجتمع كلام رويم والجنيد ، وهما ممن يقتدى بهما فى هذا الشأن . فانهما جمعا بين علوم الأعمال والحقائق ، واتفق كلا منهما ، على أن أول واجب معرفة الله وهذا الواجب يجب بالشرع ويعرف بالعقل فانه لا واجب عند أهل السنة إلا بالشرع ، ولذلك استند بقوله تعالى «وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون» .

وفسر ابن عباس : ليعرفون ، وهذا صحيح فانه سبحانه إنما خلق العالم ليستدل به عليه وإنما يستدل بذلك أرباب العقول ، وهم الجن والانس والملائكة .

ولهذا قال تعالى : وفى أنفسكم أفلا تبصرون ، ولهذا قيل أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه ، فمن عرف نفسه بالحدث ، علم أن فاعله لابد أن يكون قديمـا لوجوب افتقار الحادث إلى محدث قديم ، ولو قدر المحـدث حادثا لتسلسل ، وما تسلسل لم يتحصل . وإذا عرف ربه وإن من جايزاته أن يفعل مايشاء ، وأنه أرسل الرسل ، وتعبد خلقه . فحينئذ يتعبد بأمر من تقدمت معرفته له ، فأول واجب معرفته بربه ، ويليه عبادته له بأمره ونهيه .

وقال الامام القشيرى رضى الله عنه أخبرني محمـد بن الحسين قال سمعت محمد بن عبد الله يقول سمعت أبا الطيب المراغى يقول للعقـل دلالة وللحكمة

إشاره وللمعرفة شهادة فالعقل يدل والحكمة تشير والمعرفة تشهد.

قال الشارح رضى الله عنه قوله : للعقل دلالة أى به يستدل وللحكمة إشارة ، والحكمة إصابة الصواب فى القول والفعل ، والمعرفة شهادة ، أى تحقيق ، يعنى أن العلماء والحكماء والعارفين اتفقوا على أن صفاء الأعمال إنما يكون بصفا التوحيد ، معناه أن سلامة الأعمال من الرياء والعجب والسكون إليه والاعتماد عليه ، إنما يكون إذا امتلأ القلب برؤية الواحد وعظمته. فاذا كان كذلك ، وقعت الأعمال خالصة ، مبرأة من كل شوب . وجواب الجنيد لى سئل عن التوحيد فقال : إفراد الموحد بتحقيق وحدانيته إلى آخر كلامه يدل على أن التوحيد هو إفراد الله تعالى بالذات والصفات والأفعال، فهو واحد فى ذاته ، واحد فى صفاته ، لا يشبهه غيره ، وواحد فى أفعاله ، ولذلك قال الأحد الذى لم يلد ولم يولد ، فالأحد هو الواحد الذى لا كثرة فيه فليس منه شىء ، وليس فيه شىء ، وليس له شبيه .

قال الامام القشيرى رضى الله عنه قال محمد بن أحمد بن محمد بن يحيى الصوفى رحمه الله قال سمعت عبد الله بن على التميمى الصوفى رحمه الله. يحكى عن الحسن بن على الدامغاني رحمه الله قال سئل أبو بكر الزهراباذى رحمه الله عن المعرفة فقال المعرفة اسم ومعناه وجود تعظيم فى القلب يمنعك عن التعطيل والتشبيه وقال أبو الحسن البوشيخى رحمه الله التوحيد أن تعلم أنه غير مشبه للذوات ولا منفى الصفات .

قال الشارح رضى الله عنه قوله : المعرفة اسم يعنى لمسمى ، وهو معقول لا يشبهه شىء ، فهو معلوم بالثبوت ، وهو معنى نفى التعطيل ، ولا يشبه شيئا من المخلوقات فقوله . اسم أراد به مسمى معلوما ، وإلا فلا يصح أن تكون حقيقة المعرفة اسما . وإنما أراد علما بمعلوم معظم ثابت ، لا يشبهه شىء . وقول البوشنجي رحمه الله . التوحيد أن تعلم أنه غير مشبه للذوات ولا منفى

الصفات ، إشارة إلى التنزيه ، وإثبات الصفات القديمة . ردا على من نفاها من المعتزلة ، ومن أثبتها حادثة لاستحالة أتصاف القديم بالحدث .

قال الامام رضى الله عنه قال الشيخ أبو عبد الرحمن السلمى رحمه الله قال: سمعت محمد بن محمد بن غالب رحمـــه الله قال سمعت أبا نصر أحمد بن سعيد الأسفنجانى رحمه الله يقول قال الحسين بن منصور رحمـــه الله الزم الكل الحديث .

قال الشارح رضى الله عنه فقوله الزم الكل الحدث ، أى أحكم وأقطع ، بحدوث الجميع فان القدم مخصوص به، لأنه يستحيل أن يكون محدثا ،لافتقار المحدث إلى محدث وتسلسل ، فلزم أن يكون قديما ، وكلامه بعد ذلك فى تفصيل المحدثات ، فكل ما يدرك جسما فلا بد أن يقوم به العرض. للأزمنة للجواهر والأجسام الاستحالة خلوها عنه .

قوله والذى بالأداة اجتماعه ، يعنى بالأسباب ، فاذا فقـــدت الأسباب تفرقت ، وقوله والذى يقيمه غيره ، فالضرورة تمسه ، إشـــارة إلى سائر المخلوقات ، فانها إلى من يقيمها ويحفظها ، إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا .

وقوله والذى الوهم يظفر به ، معناه أنه لا يتوهم إلا ما يتخيل ويتصور، والحق سبحانه منزه عن ذلك .

وقوله ومن أواه محل أدركه أين،معناه أين سؤال عن المحل والمكان ، وقوله إنه سبحانه لا يظله فوق وبقية كلامه إلى قوله . ولم يفقده ، ليس تنزيه له عن صفة الأجسام من الفوق والتحت ، والمحاذاه وغير ذلك وقوله ، وصفه لا صفته له ، إثبات الصفات لله منزهـة عن أن توصف أى لا تكييف وقوله وفعله لا علة لله ، معناه لا يفعل لغرض ولا حامل ، وقوله وكونه لا

أحد له ، فلا أول ولا آخر له، إشارة إلى دوام بقائه، ويلزم عنه نفى الأولية لوجوده ، وقوله ليس له من خلقه مزاج ، رد على الحلولية القائلين بالحلول ، وقوله ولا فى فعله عـلاج ، إشارة إلى قوله إنما أمرنا لشىء إذا أردنا أن نقول له كن فيكون ، أى نفعـل من غيره مباشرة ولا ملامسة ولا مآلة ، وقوله ، إن قلت متى فقد سبق الوقت كونه ، فتى سؤال عن الوقت ، وهو من الحوادث، والله سابق لجميعها . وقوله، وإن قلت هوفالهاء والواو خلقه فهو رد على القائلين بقدم الحروف وقوله وإن قلت ، أين تقدم المكان وجوده معناه أن اين سؤال عن مكان وهو سبحانه منزه عن الزمان والمكان، وقوله : فالحروف آياته يعنى والله أعلم كلامه تعالى على لسان رسوله ﷺ المعجز الذى هو دليل على صدقه عليه السلام، فالآيات هى الدلائل والمعجزات، وقد عجز الخلق كلهم عن الاتيان بسورة من مثله وحد المعجزة أنها فعل لله تعالى خارق للعادة ، جار على حسب دعوى مدعى النبوة . وفى كلامه إشارة إلى أن الحروف مخلوقة لله تعالى وقوله ووجوده اثباته ، يعنى وجود الحق إقامة الأدلة على ثبوته والعلم بوجوده وقوله ومعرفته توحيـده ، إذ من لم يوحده لم يعرفه . وقوله : لا تماقله العيون ليس معناه أنها لا تراه ، وإنما المقلة هى جرم العين التى ترى ما فى جهة ، والحق منزه عن الجهات ، وأما فى الآخرة فالسعداء يرونه بادراك يخلقه الله لهم ، يدركون به ما ليس فى جهة كما خلق فى قلوب العارفين فى الدنيا العلم بما ليس فى جهة ومن كان فى هـذه أعمى ، فهو فى الآخرة أعمى .

وقوله ومجيئه من غير تنقل إشارة إلى قوله ، يتنزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا ، أى يتنزل أمره وفضله على خلقـه أو هذا أورده الإمام ليدل بذلك والله اعلم على صحة عقيدة هـــذا الرجل ، وإنما الذى جرى على لسانه مما أوجب قتله ، انما كان فى وقت غلبة الأحوال ، وعسر التثبت فى المقـال ، وأمره راجع إلى الكبير المتعال .

قال الإمام رضى الله عنه سمعت أبا حاتم السجستانى يقول سمعت أبا نصر

الطوسى السراج يحكى عن يوسف بن الحسين قال: قام رجل بين يدى ذى النون المصرى فقال اخبرني عن التوحيد ما هو فقال هو أن تعلم أن قدرة الله فى الأشياء بلا مزاج. وصنعته للأشياء بلا علاج وعلة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه وليس فى السموات العلى ولا فى الأرضين السفلى مدبر غير الله تعالى وكل ما تصور فى وهمك فالله بخلاف ذلك، قال الشارح رضى الله عنه (١١) وجميع هذا الكلام دليل على انفراد الله تعالى بالأفعال، ومن جملتها أفعال العباد ، لضرورة الحكم بحدث جميع ما فى العالم وانفراده بالأحداث والخلق والتدبير ، وكل مصنوع قائما كان بصنعه وإرادته السابقة ، وقوله ولا علة لصنعه تنزيه عن الأغراض ولحوامل على الأفعال وأنه يفعل بلا محاولة. وبلا مباشرة ، وقد تقدم .

قال الامام رضى الله عنه والتوحيد علمك وإقراره بأن الله تعالى واحد فرد فى أزليته ، لا ثانى معه ، ولا شيء يفعل فعله .

قال الشارح رضى الله عنه وهذا منه رضى الله عنه يدل على أن النطق بالتوحيد مع صحة الإعتقاد يسمى توحيداً ، والعلم بالوحدانية يسمى توحيداً وأرفع التوجيد عليه حكم التوحيد على القلب ، حتى لا يرى إلا واحدا يسمى توحيدا ولهذا قال فى موضع آخر علم التوحيد مباين لوجوده ، ووجوده مباين لعلمه أراد أن علم التوحيد غير نفس التوحيد ، ونفس التوحيد وجود غلبة حال التوحيد على القلب .

قال الإمام رضى الله عنه قال ابو عبد الله ابن خفيف الإيمان تصديق القلوب بما أعلمه الحق من الغيوب قال الشارح رضى الله عنه وهذا إيمان بما جاء به الرسول عن الله تعالى وأخبر به عن ذاته وصفاته وأفعاله وأمره ونهيه ووعده ووعيدة قال الأمام رضى الله عنه وقال أبو العباس السيارى عطاؤه على نوعين كرامة واستدراج فما ألقاه عليك فهو كرامة وما أزاله

عنك فهذا استدراج فقل أنا مؤمن إن شاء الله وأبو العباس السيارى كان شيخ قومه .

قال الشارح رضى الله عنه وهذا منه رضى الله عنه قول بأن الأفعال كلها من الله خيرها وشرها نافعها وضارها ، ولهذا قال : قل أنا مؤمن إن شاء الله لأن الخير والشر منه ، رداً على المعتزله وقوله : إن شاء الله نظر إلى العاقبة ، لا بالحالة التى هو فيها . وقوله عطاؤه على نوعين ، ثم فسره بقوله فما ألقاه عليك فهو كرامة . وما أزاله عنك فهو استدراج ، معناه أن خوارق العادات إذا جرت على العبد الموفق وقد كان خائفا من الله شديد الرغبة فى طاعته ، فقوى يقينه وشكره لديه على نعمه ، فدل ذلك على كونه كرامة اكرمه الله بها وإن أعجب بنفسه ومدح نفسه على ما خص به وجرى على يديه . كان ذلك مكراً واستدراجاً إلى الهلاك ، ولو لم يجر له هذا الخارق ، وحده واجتهاده فى طاعته كان أولى له .

قال الامام رضى الله عنه سمعت الاستاذ أباعلى الحسين ابن على الدقاق رحمه الله يقول غمز رجل رجل أبي السيارى فقال له تغمز رجلا ما نقلتها قط فى معصية الله تعالى .

قال الشارح رضى الله عنه وهذا من أبى العباس رضى الله عنه اظهار الأعمال لمن يقتدى به ، ليتزايد رغبته فى الاقتداء والانتفاع . فانه أعلم باكرام الله تعالى له ، وحفظه لأعضائه حتى لم ينقل رجله فى معصية الله قط ، وبهذا كان شيخ وقته ، أى ممن يقتدى به ، فأظهره لمن يقتدى به ، ولو لم يكن ممن يقتدى به لكان اظهار الأعمال من الأسرار إلى الاعلان من غير فائدة .

قال الإمام رضى الله عنه وقال أبو بكر الواسطى من قال أنا مؤمن بالله حقا قيل له الحقيقة تشير إلى اشراق واطلاع وإحاطة فدعواه بأنه مؤمن حقا غير صحيحة .

قال الشارح رضى الله عنه وهذا إشارة إلى ما روى أن النبي ﷺ قال لحارثه: كيف أصبحت قال أصبحت مؤمنا حقا قال له إن لكل حق حقيقة فما حقيقة ايمانك. قال عزفت نفسي عن الدنيا. فاستوى عندى ذهبها ومدرها وكاني أنظر إلى عرش ربى بارزا وإلى أهل الجنة فى الجنة ينعمون، وإلى أهل النار فى النار يتعاوون فأظمأت لذلك نهارى وأسهرت له ليلى. قال عليه السلام عرفت، فالزم. فحقيقة الإيمان كما تضمنه الخبر الصحيح فى مسلم لما سأل جبريل النبي ﷺ عن الايمان فقال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره وتضمن ذلك حقـــارة الدنيا وجمال الأخرى وتفضيل لما فى الجنة والنــار وطى السموات وحملة العرش للعرش وجميـع ماتضمنه الكتاب والسنة، فمن آمن بذلك ايمانا صحيحا يقينا حتى غلب على قلبه ذلك حتى كانه يشاهده، وإن كان غايبا عن بصره، لصحة ايمانه ويقينه ببصيرته. وهذا هو الاطلاع والاشراف على المغيبات، بما جاء به الأنبيـاء عن الله، فهو حقيقة الايمان فمن أحسه من نفسه فهو مؤمن حقـا، ومن لم يصل إلى هذا الحد، وجرى ذلك على لسانه مع خلو قلبه عن معاينة فهو إما شاك أو منافق.

ومعنى شهود له بالجنة أن ما كانت حالته هذه مستقيمة فهو المشهود له بهـا فى وقته، إن مات عليها ولا يقول، ليس مؤمنا، لا لتباس عاقبة عنا، بل المؤمن مؤمن قطعا فى وقته، والظافر كافر قطعا فى وقته، وإن جاز التغيير على كل واحد منهما، والعياذ بالله من الكفر، فتجويزنا للممكن لا يمنعنا عن القطع بالحاصل المتيقن فى نفسه.

قال الإمام رضى الله عنه سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى يقول سمعت منصور بن عبد الله عبد الله يقول سمعت أبا الحسن العنبرى يقول سمعت سهل ابن عبد الله الششترى يقول ينظر إليه المؤمنين بالابصار من غير إحاطة ولا

إدراك نهاية وقال أبو الحسين النوري شاهد الحق القلوب فلم ير قلبا أشوق إليه من قلب محمد ﷺ فأكرمه بالمعراج تعجيلا للرؤية والمكالمة قال الشارح رضى الله عنه فأما ما قاله سهل فان فيه وقوع رؤيته الله تعالى بالأبصار فى الآخرة لمن من عليه فى الدنيا بمعرفته بالبصائر وقوله من غير إحاطة ولا إدراك نهاية لأن الاحاطة والنهاية إنما تكون فى محدود محصور وهذه صفات الأجسام والحق سبحانه وتعالى منزه عن ذلك وكلها استحالة أن يكون حسبما استحال أن تتطرق إليه الحدود والاحاطة وأما قوله شاهد الحق القلوب فلم ير قلبا أشوق من قلب محمد ﷺ فهو إشارة إلى وقت العروج وإنما الله سبحانه وتعالى لم يزل عالما بقلب محمد ﷺ وهو الذى خلق الشوق له وأوصله إلى الوقت الذى صلح أن يسمع فاكرمه بالمعراج لفضله عليه بسماع كلامه ورؤيته على الاختلاف فى ذلك بين العلماء هل رأى ربه ليلة المعراج أو لم يره قال الامام رضى الله عنه سمعت الامام أبا بكر محمد بن فورك رحمه الله يقول سمعت محمد المحبوب خادم أبي عثمان المغربى يقول قال لى أبو عثمان المغربى يوما يا محمد لو قال لك أحد اين معبودك قال كنت أقول حيث لم يزل قال فان قال لك أين مكانه فى الأزل ايش تقول قلت حيث هو الآن يعنى أنه كما كان ولا مكان فهو الآن كما قال فارتضى منى ذلك ونزع قميصه واعطانيه قال الشارح رضى الله عنه وهذا من حسن التعليم والتأديب للمريدين وامتحان صحة ايمانهم لتنبىء أعمالهم على أصول صحيحة وتنقطع عن قلوبهم الأوهام والالتفات بالجهات وذلك أنه سأله على وجه الامتحان ليعرف ما يعتقد فقال له لو قال لك قائل أين معبودك وسؤال أين سؤال عن المكان وهو تعالى منزه عنه فأجابه بقوله حيث لم يزل وقوله حيث لم يزل يعنى استغناه فى أزله عن الحيث فان قال لك فأين كان فى الأزل ايش يقول فأجابه حيث هو الآن فدل على نفسى الحيث عنه أولا وآخراً فهو السؤال عن المكان إذ لازمان ولا مكان وهو الذى خلق كل زمان ومكان فأعجب الشيخ ذلك ووهب له قميصه لكون الله سدده ووفقه وزيادة له فى تذبيته قال الامام رضى الله عنه

سمعت الامام أبا بكر رحمه الله يقول سمعت أبا عثمان المغربى يقول كنت أعتقد شيئا من حديث الجهة فلما قدمت بغداد زال ذلك عن قلبى وكتبت إلى مكة إلى أصحابنا إنى أسلمت الآن اسلاما جديدا سمعت محمد بن الحسين رحمه الله يقول سمعت أبا عثمان المغربى يقول وقد سئل عن الخلق فقال قوالب وأشباح تجرى عليهم أحكام القدرة .

قال الشارح رضى الله عنه ، ففى كلامه الأول ذم لمن يعتقد الجهة ، وأن الله سبحانه على العرش بقوله ، قد أسلمت إسلاما جديدا ، وذلك أنه لما وصل إلى بغداد ، وسمع كلام المحققين فى تنزيه الحق اعترف بالحق ، وكتب به إلى اخوانه بمكة الذين كانوا يعتقدون مذهبه أو يعلمونه منه ، فأخبرهم بخطابه فيما كان عليه وأنه عرف الحق واتبعه وفى كلامه الثانى ما يدل على أن الأفعال كلها لله ، وأن أفعال العباد جارية بقدرة الله ، وهو مذهب أهل الحق ورد على القدرية وذلك أن قوله سئل عن الخلق أى عن أفعالهم فأجاب بأنهم قوالب وأشباح تجرى عليهم أحكام القدرة القديمة ، أى أفعالهم مخلوقة لله تعالى إذ لا خالق لغيره .

قال الامام رضى الله عنه وقال الواسطى لما كانت الأرواح والأجساد قامتا بالله وظهرتا به لا بذواتها كذلك قامت الخطرات والحركات بالله تعالى لا بذاوتها إذ الخطرات فروع الأجساد والأرواح، صرح بهذا الكلام إن اكساب العباد مخلوقه لله تعالى .

قال الشارح رضى الله عنه هذا الكلام فيه إشارة بالرد على القائلين بالحلول فان الخواطر والأرواح الكامنة فى القلوب كلها حادثة ، والمعانى التى بها يكون الادراك والفهم عن الله تعالى كلها حادثة ، فان من الناس من يزعم أن الأسرار قديمة ، والقائلون بالحلول يصرحون بقدم الأرواح ، فقوله لما كانت الأرواح والأجساد وقامتا بالله أى وحدتا بقدرة الله فكذلك

الخطرات والحركات وحدت بالله ، فان الحركات تابعة للأجساد ، وهى الأعراض والخواطر ، تابعة للأرواح فصرح كلامه هذا بحدث الجميع .

قال الامام رضى الله عنه سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى يقول سمعت محمد بن عبد الله يقول سمعت أبا جعفر الصيدلانى يقول سمعت أبا سعيد الخراز يقول من ظن أنه يبذل الجهد يصل فتعن ومن ظن أنه بغير الجهد يصل فتمن وقال الواسطى أقسام قسمت ونعوت أجريت كيف تستجلب بحركات أو تنال بسعايات . قال الشارح رضى الله عنه فى كلام أبا سعيد الخزار اشاوة إلى اثبات الكسب للعبيد ، والتبرى من الحول والقوة لغير الله ، فمن ظن أنه يبذل الجهد ليصل غافل عن عون الله وقوته ومتعن يعنى أنه متعوب ، ولا يصل إلى مطلوب ومن ظن أنه بغير الجهد يصل يعنى الجهد فى الأوامر والمناهى فتمن ترك ما أمره الله واغتر به أى بربه ورحمة الله وعفوه ، ولكن على العبد أن يجتهد فيما أمره به ونهاه ، ويتكل على عونه وعلى فضله فى جميع ما يتعاطاه . وأما كلام الواسطى رحمه الله ، ففيه اشارة بالرد على القدرية ، والتفات بالسوابق ، فانه لا تجرى على العبيد فى جميع الملك الا ما سبق فى ارادة الله وقدره ولكن تدليل كلامه بما يخلصه من مذهب الجبر وهو أن الحركات والسعايات فى الطاعات ، وقد جعلها الله أسباب النجاه ، ويكون الفلاح مشروطا بجريانها ، وسبق فى إرادة الله وعلم أن فلاح العبد وسعادته مشروط بهذه الحركات والطاعات ، ولا بد من جريان السبب والمسبب جميعا ، وقد ترتب عليها ، ونيلت بها ، لا من حيث العبد ، بل من حيث ترتيب الرب وقدره ، فهذا هو إثبات الكسب والتبرى من الحول والقوة والتجلى والتخلى .

قال الامام رضى الله عنه وسئل الواسطى عن الكفر بالله تعالى أو لله فقال الكفر والإيمان والدنيا والآخرة من الله تعالى وإلى الله وبالله ولله من الله ابتداء وإن شاء وبالله مرجعا وانتهاء وبالله بقاء وفناء ولله ملكا وخلقاء

قال الشارح رضى الله عنه ففى هـذا الكلام إشارة إلى الرد على المعتزلة فى خروج بعض الأفعال عن قدرة الله تعالى على زعمهم تعالى الله عن ذاك كالكفر والشر والظلم على زعمهم ، فسئل عن الكفر والايمان هل هما من الله فقال هما من الله وإلى الله وبالله ولله قال هما من الله خلقا وإنشاء ، أى هو خالقها ومنشيها وإلى اللهليوم القيامة يطالب بها ويسأل عنها، وبالله تصريح بأن العبد لا يقدر على كـفر ولا إيمـــان إلا بعون الله ولله ولله طاعة من المطيعين وكـفر وعصيان من الكافرين ، فبهذا الاعتبار كانا من الله وإلى الله وبالله ولله .

قال الامام رضى الله عنه وقال الجنيد سئل بعض العلمـاء عن التوحيد فقال : هو اليقين فقال السائل بين لى ما هو فقال : هو معرفتك أن حركات الخلق وسكونهم فعل الله تعـــالى وحده ولا شريك له ، فاذا عرفت ذلك فقد وحدته .

قال الشارح رضى الله عنه فقوله : كما سئل عن التوحيد هو اليقين أى أن يوقن بأن الله واحد لاشبيه له ولا شريك له مطلقا لا فى ذاته ولا فى صفاته ، ولا فى أفعاله ، فلما لم يفهم السائل ذلك نزل به قليلا بالأفعال خاصة قال له أن تعلم أن حركات الخلق وسكونهم فعل لله تعالى،فكلم على حسب فهمه خاصة ، وخاطبه بالأفعال وسكت عن الذات والصفات .

قال الامام رضى الله عنه سمعت محمد بن الحسين رحمـــه الله يقول سمعت عبد الواحد بن على يقول سمعت محمد بن الحسين الجوهرى يقـــول سمعت محمد بن موسى الواسطى يقول سمعت محمد بن الحسين الجوهرى يقول سمعت ذا النون المصرى يقول وجاءه رجل فقال إدع الله لى فقال إن كـنت قد أيدت فى علم الغيب بصدق التوحيد فكم من دعـوة مستجابة قد سبقت لك وإلا فان النداء لا ينقذ الغرقى

قال الشارح رضى الله عنه وهذا يحتمل وجهين أحدهما أن الشيخ غلب على قلبه فى هذا الوقت النظر إلى السوابق ، وكلمه هـذا الشخص بما غلب عليه ، مع معرفته بأن الدعاء المطلوب محثوث عليه أو لا سيما ممن يظن به الخير وترجى بركة دعائه،الوجه الثانى أن يكون هـذا السائل ممن يميل إلى القدر لايبغى على الأسباب فأجابه الشيخ بأنك إذا كنت من المخصوصين فى علم الله تعالى وسابق قدره بدرجة الموحدين ونيلها ، فكم من دعوة مستجابة لك من الانبياء الصالحين الذين يدعون لساير المؤمنين والمؤمنات، فاراد أن يحضه على معرفة الحق ويحصل درجة الموحدين .

قال الامام رضى الله عنه وقال الواسطى : أدعى فرعـون الربوبية على الكشف وادعت المعتزلة على الستر تقول ما شئت فعلت .

قال الشارح رضى الله عنه وهذا ذم عظيم لمذهب القـدرية حتى ساوى بينهم وبين فرعون فى الكفر ، فان كل من ادعى الربوبية فهو كافر، إلا أن فرعون صرح بذلك فقال : أنا ربكم الأعلى والقدرية قالوا نفعل ما نشاء فستروا دعواهم الربوبية بأفعالهم،فانه لايفعل مايشاء إلاالله،ولهذا قيل القدرية مجوس هذه الأمة، فانهم لم يرجعوا إلى دين الله ، فان الرب هو المعبود لاالعباد والمالك لا المملوك .

قال الامام رضى الله عنه وقال أبو الحسين النورى التوحيد كل خاطر يشير إلى الله تعالى بعد الاتمازجه خواطر التشبه .

قال الشارح رضى الله عنه وهذا صحيح فان التوحيد تارة يطلق على علم الموحد بالوحدانية ، وتارة يطلق على نطقه بالوحدانية ، وتارة يطلق على حاله وافراده الحق بكل ما هو فيه ، وإضافته له ، وهذا هو توحيد الصوفية. وربما تبرءوا من هذا التوحيد ومن إضافته إلى كسبهم ونفى استشعارهم وإضافتهم

إياه المالكة ، وبهذا الاعتبار قال كل خاطر يشير إلى الله يعنى مفرداً لايزاحم غيره لا تشبه ولا غيره .

قال الامام رضى الله عنه إن الشيخ أبو عبد الرحمن السلمى رحمه الله قال سمعت عبد الواحد بن بكر يقول سمعت هلال بن احمد يقول سئل أبو على الروزا يادى عن التوحيد فقال التوحيد استقامة القلب باثبات مفارقة التعطيل وانكار التشبه والتوحيد فى كلمة واحدة كل ما صورته الأوهام والأفكار فالله سبحانه بخلافه لقوله «ليس كمثله شىء » .

قال الشارح رضى الله عنه،وقوله أما استقامة القلب فى إثبات الرب تعالى بصفاته مفارق للتشبيه والتعطيل ، فالمشبهة كفروا والمعطلة جحدوا وقوله والتوحيد فى كلمة واحدة ، وهو يعنى ما صورته الأوهام ،أو تخيلته الأفكار فالله سبحانه بخلافه .

قال الأمام رضى الله عنه وقال أبو القاسم النصر اباذى المحبة باقية بأبقائه وذكره لك ومحبته اك باقية ببقائه فشتان بين‌ما هو باق ببقائه‌وهذا هو الذى قاله الشيخ أبا القاسم النصراباذى عاية التحقيق فان أهل الحق قالوا صفات القديم سبحانه باقية ببقائه تعالى فنبه على هذه المسألة وبين أن الباقى باقى ببقاء خلاف ما قاله مخالف الحق.

قال الشارح رضي الله عنه . وفايدة هذه المسألة أن العبد يرقى همته ، ويكون مشغولا بنيل محبة الله تعالى وذكره له، وشرف منزلة عنده ، ، دون ما يخلفه فيه من أفعاله من كراماته ونيل عواقبه ودرجاته فى دنياه وآخرته من نعيمه فى جنته، فقال الجنة وما فيها والدنيا وما فيها ، ما قضى منها ، فانما بقى بابقائه ، وهو أثر قدرته‌ومحبته ، وذكره لك ورحمته هى صفاته القديمة التى لم تزل، فشتان بين من علق قلبه بصفاته ، وبين من علق قلبه بأفعاله .

فاراد الشيخ رحمه الله تعالى من الوقوف على الأفعال إلى كمال الصفات والذات وكمال الانشغال ، وها هنا بحث كلامى فى الصفات، وهل هى باقية لأنفسها، أو ببقاء لا يليق لهذا الموضع .

قال الإمام رضى الله عنه إن محمد بن الحسين قال سمعت النصراباذى يقول أنت متردد بين صفات الفعل وصفـات الذات وكلاهما صعبة على الحقيقة ، فاذا همت فى مقام التفرقة قرنك بصفات فعله وإذا بلغت إلى مقام الجمع قرنك بصفات ذاته وأبو القاسم النصر اباذى شيخ وفقيه.

قال الشارح رضى الله عنه مراده هاهنا بالصفات الأسماء ، والعبد تارة يذكر الله تعالى بأسماء ذاته من جلاله وكماله وقدرته وبقائه،فاذا كان متفكرا فيما يذكره فيه فى صفات ذاته تعالى فهو مقرون بصفات ذاته أى ثابت مجموع القلب عليها ، وإذا ذكر الله تعالى بكونه خالقـا رازقا منعما متفضلا ، قرنه بالأسماء التى تدل على أفعاله ، وهى متسعة وقد بعد قلبه بالفكرة فى الافعال عن الفكرة فى الذات والصفـات ، فلذلك قال همك أى فرق قلبك وهمومك وكل ما أنت فيه فضل لله تعـالى عليك ، وإحسانه اليك ، ولكن فرق ما بين مجموع القلب مع الحق ، وبين مفرق البال فى تفاصيل الخلق.

قال الإمام رضى الله عنه سمعت الاستاذ الامام أبا اسحق الاسفـرايينى رحمه الله يقول لمـا قدمت من بغداد كـنت أدرس فى جامع نيسابور مسئلة الروح وأشرح القول فى أنها مخلوقة وكان أبو القـاسم النصر اباذى قاعدا متباعدا عنا يصغى إلى كلامى فاجتاز بنا بعد ذلك اليوم بأيام قلائل فقـال لمحمد الفراشهدانى أنى اسلمت على هذا الرجل وأشار إلى.

قال الشارح رضى الله عنه وظاهر هذا الكلام يدل على ان النصرا باذى كان يعتقد قدم الروح فلما سمع الأدلة على حدثها ، صرح بأنه أسلم على يد

هذا الرجل ، ويحتمل وجها آخر وهو أنه لم يكن يعتقد القدم وكان يعتقد الحدث ولكنه لم يطلع على وجه الدليل على ذلك ، فلما سمعه من الامام الاسفراييني وانشرح صدره ، وانفسح للدليل نعبر عنه بالاسلام .وهو كمال الاستسلام . والانقياد من الاعتقاد فى العلم وقد قال المحاسبى رضى الله عنه فى بعض أجوبته عن الروح ،وكفى بالله موحداً والبارى تنزه عن التحديد ، وهذا إشارة إلى الرد على من يقول بالحلول تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

قال الامام رضى الله عنه سمعت محمد بن الحسين السلمى رحمه الله يقول سمعت أبو الحسن الفارسى يقول سمعت ابراهيم بن مقاتل يقول سمعت الجنيد يقول متى يتصل من لا شبيه له ولا نظير بمن له شبيه ونظير هيهات هذا عن عجيب إلا بما نظف النظيف من حيث لإدراك ولا وهم ولا إحاطة إلا إشارة التعين وتحقيق الإيمان .

قال الشارح رضى الله عنه ولهذا الكلام فى اطلاقهم الوصول إلى الله تعالى ، فبين معناه وأن الوصول ليس بالحس والقرب المعهود ، وإنما هو بكمال التعين والمعرفة بالله تعالى ودوام الذكر وقلة الغفلات . ولهذا قال : الا من حيث لادرك ولا وهم إلى آخر كلامه ، فبين معنى الوصول عند القوم .

قال الأمام رضى الله عنه وقال محمد بن الحسين رحمه الله قال سمعت عبد الواحد بن بكر يقول حدثنى احمد بن محمد بن على البردغى قال أن طاهر بن اسماعيل الوازى قال قيل ليحيى بن معاذ أخبرنا عن الله عز وجل فقال الله واحد فقال كيف هو فقال ملك قادر فقيل اين هو فقال بالمرصاد فقال السايل لم أسألك عن هذا فقال ما كان عند هذا كان من صفة المخلوقة فأما صفة فما اخترتك عنه وأن محمد بن الحسين قال سمعت أبا يكر الرازى يقول سمعت أبا على

الراوزبازى يقول كلما توهم متوهم بالجهـــل أنه كـذلك فالعقل يدل أنه بخلافه .

قال الشارح رضى الله عنه قال السائل الذى سأل ابن معاذ قد يكون ممن يعتقد الجسمية والجهة ، فسأله على وجه الامتحان ، عن ينكر على سؤاله فدلو بواضح الاستدلال ، فسأله عنه تعالى فأجابه بأنه الله واحد ثم سأله عن الكيفية والمستحيلة عليه تعالى ، فأجابه بصفاته وجلاله ، وهو أنه ملك قادر ثم سأله عن المكان المنزه عنه لأنه تعالى كان ولا مكان ، فأجابه أنه تعـــالى بالمرصاد ، لأنه تعالى وصف نفسه بذلك ، ويعنى يوم القيامة فقـال ماسألتك عن هذا فأجابه بأن هذه صفة من سألت عنه ، وأما غيرذلكفهى صفة المخلوق لا الخالق وما نحو هذا الجواب :والسؤال ماصدر من فرعون لموسى لما قال له ومارب العالمين ، فأجابه بأفعاله الداله عليه فسأله عن الماهية فأجابه بالأفعال التى تدل على ثبوتها ووجودها وإلى هذا يرجع قول الراوزبارى ، كلما توهم متوهم بالجهل ، فالله بخلافه ، فان المتوهم الجاهل إنما يتوهم الأجسام المعهودة ذوات الأحياز والتعديدات ، والحق سبحانه خلاف ذلك .

قال الأمام القشيرى رحمه الله ، وسأل ابن شاهين الحفيد عن معنى مع فقال مع على معينين مع الانبياء بالنصر والكلاءة قال الله سبحانه : إننى معكما اسمع وأرى ، ومع العامـــة بالعلم والاحاطة . قال الله تعالى ما بكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم فقال ابن شاهين مثلك يصلح أن يكون د لا للامة على الله .

قال الشارح رضى الله عنه هـذا تفصيل ما يدل على لفظ المعية من الله تعالى بالنسبة إلى الخلق . قال الله تعالى وهو معكم اينما كنتم . وقال «إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون» . وقال «إننى معكما أسمع وأرى» . وقال ولا

أدنى من ذلك ولا أكثر الاهو معهم إينما كانوا، فهو مع الكل بالعلم والاحاطة واختص منهم الأولياء بالحفظ والعناية ، تولى نصرهم ومعونتهم على طاعته واختص الانبياء بالنصر والكلاءة ، فخرج من مجموع ذلك أن المعية لمعنى المجاورة والمقاربة والمداناة فى وصف مجال التعدد معانيها .

قال الأمام رضى الله عنه : وسئل ذو النون المصرى عن قوله تعالى الرحمن على العرش أستوى . قال : اثبت ذاته ونفى مكانه ، فهو موجود بذاته والأشياء موجودة بحكمته كما شاء .

قال الشارح رضى الله فىعنه استوى محامل عديدة منها ما تجوز نسبته إلى الله تعالى ، ومنها ما يستحيل عليه . فقال استوى : يعني جلس واستوى بمعنى اعتدل ، واستوى بمعنى قهر ، واستوى بمعنى علا واستوى بمعنى فصل ، فالقسمان الأولان بمعنى الاستقرار من الاستواء والاعتدال عن الاعوجاج محالان فى حق الله تعالى ، فانهما من صفات الأجسام وأما قصد، كما قال تعالى فىموضع آخر «ثم استوى إلى السماء»، أى قصد إلى فعل أمر فيها،واستوى بمعنى علا وتنزه كما قاله مجاهدا واستوى بمعنى استولى ، كما قيل استوى بشر على العراق ، وهذا مما يصح نسبته إلى الله تعالى،فمن العلماء من ينفى أن يكون المراد بلفظ استوى على العرش ما لايليق بجدال الله تعالى ويمسك عن تعيين المراد بالآية فان ذلك هو المحذور ان يعتقدالعبد فى الله تعالى مالا يصح نسبته اليه ، والتعيين لاتدعو اليه حاجة دينية ، ومن العلماء من اختار التعيين بما يجوز وصفه به لازالة اللبس فى السكوت عن الجواب ، فاختار سفيان الثورى قصد ، واختار مجاهد علا وتنزه واختار جماعة من العلماء قهر وملك فقول اثبت ذاته من حيث دلالة اللفظ لقوله الرحمن ونفى مكانه من حيث دلالة العقل على أنه ثابت قبل جميع خلقه العرش وغيره قال الإمام الشبلى رحمه الله عن قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فقال الرحمن لم

يزل والعرش محدث والعرش بالرحمن استوى وسئل جعفر بن نصير عن قوله الرحمن على العرش استوى ، فقال استوى علمه بكل شيء ، فليس شيء أقرب إليه من شيء · قال الشارح رضى الله عنه فأما الشبلى فأشار إلى استغنائه تعالى عن العرش فى أزله ، فانه قديم والعرش محدث ، فكما استغنى عنه قبل أن يخلقه فهو مستغن عنه بعد خلقه ، وانما خلقه وجملة العالم ليستدل بعظمه على عظمة خالقه ، وإذا كان هو الكرسى الذى هو بين يدى العرش وسع السموات والأرض بنص القرآن ، فكيف يكون العرش الذى موضعه من العرش ، موضع الكرسى من السرير ، ولا يقدر قدر العرش إلا الله .

وقوله والعرش بالرحمن استوى يعنى بقدرته وإرادته وقول جعفر بن الصغير لما سيل عن قوله تعالى : الرحمن على العرش استوى قال استوى علمه بكل شيء ففيه تنزيه الرب سبحانه وتعالى عن احتياجه إلى مخلوقاته ، وإذا كانت سائر الأشياء مخلوقة له فهى معلومة ، فقوله استوى بعلمه بكل شيء يعنى بكل مخلوق ، والعرش من جملة مخلوقاته ، فأشار إلى الفرق بين الصانع والمصنوع والقديم والمحدث

قال الامام رضى الله عنه وقال جعفر الصادق من زعم أن الله فى شيء أو من شيء أو على شيء فقد أشرك ، لو كان على شيء لكان محمولا ولو كان فى شيء لكان محصورا ولو كان من شيء لكان محدثا وقال جعفر الصادق فى قوله تعالى ثم «دنا» ، من توهم أنه بنفسه دنا ، فقد جعل ثم مسافة ، إنما التداني فالى أنه كلما قرب منه ، بعد عن أنواع المعارف إذ لا دنو ولا بعد .

قال الشارح رضى الله عنه . فقول جعفر الأول من زعم أن الله تعالى فى شيء أو من شيء أو على شيء فقد أشرك إلى آخر كلامه ، يحتمل أحد

معنيين : أحدها أنه جعل معه شيئا قديما ، وقد قامت الأدلة على وحدانية تعالى ، وبهذا الاعتبار مشرك معه فى القدم غيره ، والمعنى الثـــاني أطلق الاشراك على الكفر ، وهو اعتقاد الحدث،فان من قال إن الله سبحانه فى شيء ، فقد جعله محدودا محصورا ، وهذه صفات الأجسام ومن قال منتهى فقد جعله مخلوقا مصنوعا، ومن قال على شيء فقد جعله محمولا،وهذا كله يدل على الجسمية ، وهو كفره وقوله الثانى فى تأويل قوله تعالى ثم «دنا» فقوله من توهم أنه دنا بنفسه من الحق سبحانه كما تعمد من التداني بالحس ، فقد ثم مسافة ومكانا ، وهو سبحانه منزه عن الزمان والمكان ، وإنما دنو النبي ﷺ من ربه تعالى يحمل على أحد وجهين،يحمل على وصوله إلى مكان شريف من مخلوقاته الذى لم تبلغه غيره من البشر ، ويدل عليه ماروى من مفارقة جبريل للنبي ﷺ وما منا الإله مقام معلوم ، وما ذكر من الوقوف ، فيكون الاشارة ها هنا بدنا أى قرب من المكان الشريف ، الذى لم يناله غيره ، كما أن الناس فى الجنة يزورون أن الله تعالى فى جنة عدن وهو محل كشف الحجاب عنهم ومحل زيارتهم ، فيكون الحق سبحانه شرف هذه الجنة بأن جعلها محل رؤيته وزيارته وكذلك دنو الرسول ﷺ إلى هذا المقام الذى اختصه به وبلغه إياه فى ليلة الإسرى ، فهذا وجه الوجه الثاني ما أشار إليه جعفر بن محمد فى كلامه: من أنه كمال اشتغال بالله تعالى ، وقرب قربه من رؤيته ومناجاته وذكره ، حتى غاب عن ساير المخلوقات فانه بعد عن غيره الكمال شغله به ، وهذا جايز فى الدنيا والآخرة ، فانه كل من كمل شغله بجلال الله تعالى وجماله ورؤيته ومناجاته ، بعد قلبه عن ذكر غيره بل ربما بعد عن ذكر نفسه ، وإحساسه عن كونه ذاكرا ، فبهذا الاعتبار يكون القرب ، إلا بالحس، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

قال الامام القشيرى رحمه الله ورأيت بخط الأستاذ أبى على رحمـــه الله

أنه قيل لصوفى اين الله فقال اسحقك الله تطلب مع العين أين هى وأن الشيخ أبو عبد الرحمن السلمى رحمه الله قال سمعت أبا العباس بن الحساب البغدادى رحمه الله يقول سمعت أبا القاسم بن موسى يقول سمعت محمد بن أحمد يقول سمعت الاليفتارى يقول سمعت أبا سعيد الخزار يقول حقيقة القرب فقد حسن الأشياء من القلب وهدوء الضمير بالله تعالى .

قال الشارح رضى الله عنه وهذا أن القولان جاريان على ما فسرنا به أحد الوجهين فى الدنو من أنه إذا امتلأ القلب بذكر الله تعالى والشغل بمناجاته فقد العبد حس غيره من قلبه ، فاما دعاء الأول على السائل بقوله : اسحقك الله تطلب مع العين أين ، فيدل على أن المسئول كان فى حالة الحضور مع الله وكان لا يرى فى كل متحرك ولا ساكن إلا الله فكان كل متحرك عنده وساكن إنما يتحرك ويسكن بالله ، فصار كالعيان عنده ، فلغلبة ذلك على قلبه . قال اسحقك الله أى أبعدك الله تطلب مع العين أين ، وأين سؤال عن غايب ، دعاؤه بالسحق يحتمل وجهين أحدهما وهو الأحسن : أن يكون دعاء له بأن يغيبه الله عن نفسه بكمال شغله بربه ، حتى ينال ما سأل عنه ، ومن جملة اصطلاحاتهم السحق والمحق فمن شغله الله بذكره عن نفسه ، وبقيت فيه بقية تنتقم بها فيسمونه سحقا ومن اصكلم بالكلية عن نفسه يسمونه محقا ، فالمحقق عندهم أتم من السحق فى الحق يبقى أثرا ، والمحق أبلغ من ذلك . والوجه الثانى وهو دون هذا أن يكون شوش على حاله بسؤاله عن الاين ، وهو المكان ، فلم يحتمله ، فدعى . والأول أولى .

قال الإمام سمعت محمد بن الحسين يقول سمعت محمد بن على الحافظ يقول

سمعت أبا عبد الله بن قهرمان يقول سمعت ابراهيم الخواص يقول انتهيت إلى رجل وقد صرعه الشيطان فجعلت أذني فى أذنه فناداني الشيطان من جوفه دعنى أقتله فانه يقول القرآن مخلوق، وقال ابن عطاء إن الله تعالى لما خلق الاحرف جعلها سرا له فلما خلق آدم عليه السلام بث فيه ذلك السر ولم يبث ذلك السر فى أحد من ملائكته فجرت الأحرف على لسان آدم عليه السلام بفنون الجريان وفنون اللغات فجعلها الله تعالى صورا لها ، صرح ابن عطاء رحمه الله بأن الحروف مخلوقه وقال سهل بن عبد الله بأن الحروف لسان فعل لا لسان ذات لأنها فعل مفعول وهذا أيضا تصريح بأن الحروف مخلوقة، قال الشارح رضى الله عنه اجتمع قول الخواص وابن عطاء وسهل على التصريح بأن الحروف مخلوقة ردا على من يزعم أن الحق سبحانه يتكلم بالحروف والصوت وأن الحالات يستحيل أن يكون صفة القديم ، فأما قول الخواص فنادانى الشيطان من جوفه، دعنى أقتله . فانه يقول القرآن مخلوق، فهذا من خوارق العادات ، وهو كلام الجن للنبى آدم ، نص القرآن على اسلام بعضهم ، لما سمعوا قراءة النبى ﷺ بنخلة أو بعكاظ ورجعوا إلى قومهم منذرين واعظين ، فدل الخارق من قول الجن على كفر من قال هذا القول، وأنه يستحق القتل ، وأما قول ابن عطاء لما خلق الله الحروف جعلها سراً له معناه أسرها عن الملائكة ، وعلمها آدم . وهذا معنى قوله ثم بثها فيه كما قال تعالى وعلم آدم الأسماء كلها ، وهو الذى خلقها على لسان آدم ، وأجراها لما أنبأهم بالأسماء كلها . وقوله جعلها صوراً معناه قوالب تفهم منها المعاني التى دلت عليها ، فآدم وكلامه كل ذلك مخلوق لله تعالى ، وأما كلام سهل فيرجع إلى هذا ، وأنها أدلة أفعال لأن اللسان عبارة عما يفهم منه ، فالحروف دلت على فاعلها ومحدثها ، لا على أنها صفة له وقايمة بذاته ، إذ ليس يرجع

عن أفعال الذات صفة حقيقة قايمة بالذات وانما الأفعال كلها واقعة بقدرة الله على حسب إرادته وعلمه ، والحروف من جملة أفعاله .

قال الإمام القشيرى رحمه الله وقال الجنيد فى جوابات مسائل الشاميين التوكل عمل القلب والتوحيد قول القلب قال هذا قول أهل الأصول إن الكلام هو المعنى الذى قام بالقلب من يبقى الأمر والنهى والخبر والاستخبار وقال الحنبد فى سايل الشاميين أتعذرالحق تعلم الغيوب فعلم ماكان وما يكون وما لا يكون أى لو كان كيف كان يكون .

قال الشارح رضى الله عنه قول أبو القاسم الحنبد الاول دلالة على اثبات كلامه النفس على ما ذهب إليه أهل السنة ، وأن الكلام لا يختص بقول اللسان ، وقد قالى تعالى ويقولون بأنفسهم لولا يفدينا الله بما نقول ، فجعل القول فى النفس واللسان جميعا ، وكلام النفس ليس بحرف ولا صوت ، وإنما الحرف والصوت من توابع الألفاظ . وفرق فى هذا الكلام بين العلم وكلام النفس ، فان من أنكر كلام النفس يرده تارة إلى العلم وتارة إلى الارادة . وفى قوله الثانى تعلق علمه القديم بالواجب والجايز والمستحيل فقوله لما كان اشارة بالموجود وقوله مايكون إشارة إلى الجايزالوحود ، وكذلك ما لا يكون مما يصح أن يكون ، فهو أحد قسمى الجايز ، ويوجد من هذا عموم لقلق علمه بكل معلوم سبق فى علمه وجوده على التفصيل ، فان يقيم أهل الجنة وعذاب أهل النار لا يتناهى ، وكلما ينعم أهل الحق ويعذب به أهل الضلال ، معلوم له على التفصيل قال الإمام رضى الله عنه وقال الحسين بن منصور · من عرف الحقيقة فى التوحيد سقط عنه لم وكيف .

قال الشارح رضى الله عنه يعنى أن حقيقه التوحيد أفراد الله تعالى ذاتا وصفة ، وأن من جايزاته أن له أن يفعل ما يشاء ، وأنه لا يقع خلاف إلى سبق ولا يتغير ولا يتبذل معشوم ، فمن صح عنده هذا المعنى سقط عن قلبه الاعتراض على ما يشاهده من الواقع فى الاضلال والهداية والفساد ومقتضى الحكمة ولم وكيف ، فان له أن يفعل ما يشاء إذ لايسأل عمـــا يفعل وهم يسألون .

قال الامام رحمه الله إن محمد بن الحسين قال سمعت منصور بن عبـد الله يقول سمعت جعفر بن محمد يقول قال الجنيد: أشرف المجالس وأعلاها الجلوس مع الفكرة فى ميدان التوحيد .

قال الشارح رضى الله عنه يعنى والله أعلم الجلوس مع الله تعالى متفكراً فى عظمته وجلاله وتنزهه ووحدانيته وبقائه ، واستغنى به عن خلقــه وكمال صفاته وتعلقها بمتعلقاتها من علم وإرادته وقدرته ووجود العظمة التى تدهش والكمال الذى يخرس ، فهذه الحالة أشرف أحوال العبد بالنسبة إلى فكرته فى الجنة وما احتوت عليه من الخيرات ، أو فى النار وما احتوت عليه الأرض من المخلوقات وأنواع الحيوانات والنباتات وغير ذلك فان هـذه أسباب تدل على كمال فاعلها وخالقها فاذا وصل القلب إلى معرفته ، وبقى مشغولا بالنظر فى كماله وجماله كان ذلك من أشرف أحواله وإن كانت أحواله وفكره فى الأمور الدينية كلها شريفة .

قال الامام رحمه الله وقال الواسطى ما أحدث الله شيئا أشرف من الروح مخلوقه ، صرح بهذا الكلام إن الروح مخلوقه .

قال الشـــارح رضى الله عنه قال فيه رد على القـــائلين بقدم الأرواح

والصائرين إلى حلولها فى الأشباح من النصارى وغيرهم ممن بعد من الفلاح والنجاح،قال الامام القشيرى رحمه الله قدمت هذه الحكايات على أن عقـايد مشايخ الصوفية توافق أقاويل أهل الحق فىمسائل الأصول وقد اقتصرنا على هذا المقدار خشية خروجنا عما أثرنا. من الاختصار — قال الشارح رضى الله وما ذكرة الامام رضى الله عنه صحيح وقد نبهنا على وجوه مغالاتهم فى التوحيد وخروجهمعلى مسائل الأصول .

والله المستعـان والموفق ؟

الفلسفة الاسلامية

شخصياتها ـ ومذاهبها

الفلسفة الإسلامية

شخصياتها ومذاهبها

تأليف

الدكتور محمد علي أبو ريان

مشكلة الفلسفة الإسلامية

الفلسفة الاسلامية ليست استمرارا لمذاهب فلاسفة اليونان :

اختلف الباحثون فى تقدير منزلة الفلسفة الإسلامية من التراث الإنساني الفلسفى ، فذهب طائفة من المؤرخين إلى أن المسلمين لم تكن لهم فلسفة خاصة بهم ، بل لقد بالغ نفر من هذا الفريق فأرجع ذلك إلى ضحالة العقلية الإسلامية وعجزها عن تعمق مشكلات الفكر وسبر أغوار المذاهب الفلسفية، والإتيان فيها بجديد يذكر ويستحق أن يضاف إلى حصيلة الفكر العالمى المتصل . ولاشك ن الفريق الأول من الطائفه المنكرة لأصالة الفلسفة الإسلامية إنما يرجع فى دعواه إلى أن الفلسفة اليونانية قد سدت منافذ الإبداع الفلسفى على اللاحقين إذ أنها - بحسب رأيهم - قد أكملت رسالة الفلسفة فى تفسير الكون والإنسان والمبدع الأول ومن ثم فلا يبقى للخلف إلا أن يجيد النقل عنها ويتقن الشرح لنصوصها والإبانة عن مغلقاتها والتعليق على مسائلها ، وقد سار على هذا الدرب الهلينيون والرومان والمسيحيون ومنهم السريان ، وكان على المسلمين أن يتسلموا هذا التراث عن هؤلاء فيسلموه إلى المدرسيين وفلاسفة القرون الوسطى من المسيحيين واليهود . فكأن دور المسلمين فى هذه السلسلة لايخرج عن كونهم نقلة للعلم الفلسفى اليوناني .

الرد على دعاة النزعة العنصرية:

أما الفريق الثاني من الطائفة المنكرة للفلسفة الإسلامية فهم أصحاب النزعة العنصرية من أمثال جوبينو ورينان، وهؤلاء يعيدون إلى الأذهان دعوى الشعوبية التى تقطر حقدا وحسدا على التراث الإسلامى العربى مع أنهم أسهموا فيه ثمارا خالدة . ولسنا فى حاجة إلى إقامة الحجة على تهافت دعاة التعصب العنصرى من المستشرقين فقد تكفل بهم مفكرون من أقوامهم ودللوا بالبراهين العلمية الحاسمة على مافى هذه الدعوى من السخف وضيق

الأفق والبعد عن الحقيقة . فلم يثبت على أى صورة وجود جنس نقى خالص فى أى بقعة من بقاع المعمور حتى تترتب الشعوب فى سلم تفاضلى تتوقله الشعوب الغربية صعدا وتنكمش الشعوب الشرقية عند أسفل المدارج فيه . ولعل الواقع الحضارى الذى تحياه هذه الشعوب الأخيرة فى أيامنا هـــذه ليدحض هذه الدعوى التى لم تنطلق بدافع من العلم والحق بل لمساندة مواكب الاستعمار وتثبيت ركائزه فكريا فى ضمائر الشعوب التى كانت مغـــلوبة على أمرها .

وعلى أية حال فاننا إذا أفسحنا صدورنا لمقالة الفريق الأول الذى يصف فلاسفة الإسلام بأنهم مجرد نقلة للفكر اليونانى ـ على مافى هذا الرأى من مجـانبة تستحق المناقشة ـ إلا أننا نرفض بدون تردد دعوى العنصريين التى تهدم روح الفكر والحضارة الإسلامية .

رأى الشيخ مصطفى عبد الرازق فى أصالة الفلسفة الاسلامية .

يبقى إذن أن نستعرض آراء الطائفة التى ترى فى الفلسفة الإسلامية أصالة وجدة تستحق معها أن يكون هذا التراث نسقا متمايزا من أنمـــاط الفكر الإنسانى . وهؤلاء أيضا فريقان : الفريق الأول يرى أن الفلسفة الإسلامية قد نبعت من صميم البيئة الإسلامية ، ذلك أنه نشأ من طول معـاناة علوم القرآن والحديث ، نشأ عن ذلك علم إسلامى أصيل هو علم أصول الفقه[١] الذى أينعت فى جنباته المذاهب الكلامية والفلسفية ، وجاءت الفلسفة اليونانية لـكى تجد أرضا خصبة وعقلية فلسفية اكتملت لديها جميع أسبـاب النظر الفلسفى من خلال النظر فى مسائل الفقه وأقضيته وقياساته ، فلم يكن تيار الفلسفة اليونانية ـ على هـذا النحو ـ سوى رافد اندفـع ليلتقى مع المجرى الكبير بدافع من حتمية التأثير الثقافى المتبادل كنتيجة للتجاور المكانى والتماس

---

(١) أذاع هذا الرأى الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق فى كتابه (تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية) القاهرة ١٩٤٤ .

الحضارى فى هذه المنطقة القديمة ، وأقبل المسلمون على التراث اليونانى مستعرضين قضاياه بأسلوب منهج المقارنة لا بأسلوب المتعلم ، فرفضوا ما يتعارض منه مع الدين وموقفهم المفلسف منــه ، وقبـلوا ما لايناقض العقيدة من مذاهب وآراء .

ولكن هذا الرأى كان له خصوم من المستشرقين ـ حتى قبل أن يذيعه صاحبه ـ فقد ذهب المستشرق فون كريمر إلى أن نظرية القيـاس الفقهية التى طبقها فقهاء المسلمين كابن حنبل والشافعى وابن تيمة وغيرهم إنما ترجع إلى أصل يهودى وأن لفظ (القياس) موجود فى اللغة العبرية .

وقد حبذ هذا الرأى ودافع عنه المستشرق برنشفج أستـاذ الدراسات الإسلامية فى السربون ، وكان لى حظ الاستماع إلى مقالته هـذه ـ فى أيام الطلب بهذه الجامعة ـ فأظهرت ضعف هذا المأخذ استنادا إلى ما انتهت إليه الدراسات التاريخية حول أصول اللغات ، فاللغتان العربية والعبرية ترجعان إلى أصل واحد، فهما من مجموعة اللغات السامية وما دام الاستمداد اللغوى واحدا فلا مشاحة إذن فى وجود لفظ واحد فى لغتين متفرعتين على أصل واحـد وبالتالى لا وجه للقول باستمداد إحدى اللغتين من الأخرى . ويبقى إذن أن لفظ (قياس) أصيل فى (العربية) كما هو أصيل فى (العبرية) وبذلك تسقط دعوى فون كريمر وخلفه برنشفج !

أما الرأى الثانى المنكر لأصالة القياس الفقهى عنـد المسلمين فهو رأى المستشرق جولد زيهر، إذ أنه زعم أن المسلمين استفادوا كثيرا من الأحكام الفقهية التى كانت تصدرها المحاكم الرومانية فى بيروت قبل الفتح الإسلامى وأن الفقيه الأوزاعى هو خير دليل على هـذا التأثر ، ومن ثم فان نظرية القياس الفقهى قد وفدت على المسلمين من فقهاء الرومان . والرأى كما نرى ضعيف لايحتاج إلى طول محاجة ، فأولا لم تصلنا مؤلفات عن الأوزاعى تثبت صحة هذا الرأى .

وثانيا : ما يقطع به التطور الثابت فى دراسات القرآن والسنة وكيف أنها نشأت وليدة تدرج خطوة بعد أخرى فى مدارج الكمال حتى تم نضجها بمعزل عن المؤثرات الخارجية . فلقد خيف على الإسلام فى إبان ظهوره من رواسب الثقافات الوثنية، وكذلك من تعقيدات الكتابيين ومجافاتهم للفطرة الإسلامية فلم يكن القضاة وولاة الأمصار الإسلامية فى صدر الإسلام يحبذون الاستناد فى الفصل فى الدعاوى إلى غير الكتاب أو السنة أو النظر بما لا يخرج عنهما .

رأى جمهرة الباحثين فى الفلسفة الاسلامية:

على أننا وإن كنا ندافع فى هذا الموقف بالذات عن الرأى القائل بأصالة الفلسفة الإسلامية فى مواجهة المنكرين لها، إلا أننا قد لا نقبل بعض النتائج التى ينتهى إليها القائلون به .

وهذا التحفظ يفضى بنا إلى الكلام عن موقف الفريق الثاني من الطائفة الثانية ، وعلى هذا الرأى جمهرة الباحثين المعاصرين فى الفلسفة الإسلامية على اختلاف اتجاهاتهم ، ومشاربهم ، ويتلخص هذا الموقف فى أن المسلمين قد تدرجوا فى طلب المعرفة منذ بداية عهدهم بالتحضر، فأقبلوا فى صدر الإسلام على علوم القرآن والسنة، وحذقوا مباحثها وتطرقوا إلى الأحكام الفقهية وإلى مناقشة قضايا الدين للدفاع عنها فى مواجهة الخصوم، فنشأ علم الفقه وكذلك نشأ علم الكلام وتعمق المسلمون مشكلات العقيدة وأحكام الدين فنشأ علم أصول الفقه وتوصل المسلمون بدون أى عون خارجى إلى استنباط الأحكام الفقهية وبلغوا فى كل هذا مبلغ الكمال والنضج، ثم طلبوا ـ فى هذا الطور من حياتهم ـ فلسفة اليونان فترجمت لهم وأقبلوا على دراستها وتفهم مشاكلها محاولين التوفيق بينها وبين الدين . فكأنهم لم يطلبوا الفلسفة إلا فى فترة كانوا قد وصلوا فيها من الناحية العقلية إلى مستوى هذا التراث الفلسفى ، ولو لم تتح لهم فرصة نقل هذا التراث لكان من الممكن أن ينطلق العقل الإسلامى إلى مداه فيبتكر فلسفة خاصة به تكون ذات أصالة تامة .

كيف انتقلت الفلسفة اليونانية الى المسلمين :

يتعين علينا إذن أن نجلو الصورة التى انتهى بها تراث اليونان إلى المسلمين . نحن نعرف أن المدارس فى العصر الهلينى ـ بعد أرسطو ـ عكفت على شرح نصوص أفلاطون وأرسطو والتعليق عليها ، بل ونسبت آراء مزعومة إلى الفيلسوفين الكبيرين وحاكت حولها وحول سقراط والسابقين عليه أشتاتا من القصص والأساطير الخرافية ، ونجد صورة لذلك كله فى كتاب ديوجين اللائرسى عن «حياة الفلاسفة وآرائهم» وفى مؤلفات أخرى كثيرة نقلت عنه ، وقد ظهرت فيها على وجه العموم نزعة تلفيقية واضحة نجد اكتمالها فى صورة «مذهب» عند أفلوطين السكندرى ، ثم نجد مدرسة أفلوطين تتفرع إلى مدرستين : واحدة فى أثينا بزعامة أبرقلس والثانية فى الشام بزعامة يامبليخوس . وتواجه المدرسة الأولى نهايتها فى أثينا على يد جستنيان فى أوائل القرن السادس الميلادى فيفر فلاسفتها إلى جنديسابور حيث يستضيفهم كسرى وهناك يعكفون على نقل التراث اليونانى إلى اللغة الفارسية

أما الفرع الثانى فيستمر فلاسفته فى إكمال سلسلة الأفلاطونية المحدثة بعد أن اعتنقوا المسيحية ، واختص السريان منهم بنقل التراث اليونانى إلى السريانية[١] وحينما طلب المأمون نقل كتب الفلسفة بعد حلم يقال إنه رأى فيه أرسطو وكأنه يحفزه فيه إلى أن ينقل كتب الفلسفة إلى العربية ، أو بدافع من نشأته العقلية وانتسابه لحركة الاعتزال وما صاحبها على عهده من محن بسبب مشكلة خلق القرآن — لم يجد المأمون[٢] حوله غير السريان وفى جملتهم حنين

---

(١) راجع أوليرى « الفكر العربى ومكانته فى التاريخ . » ترجمة الدكتور تمام حسان — راجع أيضا . مقال « من الاسكندرية الى بغداد فى مجموعة «التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية» لماكس مايرهوف ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى .

وقد انتقل التراث اليونانى الى العرب عن طريق : النساطرة واليعاقبة واليهود ومدرسة جنديسابور ومدرسة حران .

(٢) راجع طبقات الأمم لصاعد الأندلسى .

بن اسحق وابنه اسحق وقسطا بن لوقا البعلبكى وغيرهم ممن حذقوا اليونانية والسريانية والعربية ، فكان النقل أولا من السريانية إلى العربيـة ثم اتجه النقلة بعد ذلك إلى الترجمة من اليونانية إلى العربية مباشرة . ولكن هذه الحركة لم تتجه فى غالب الأمر إلى المصادر الأولى للفلسفة اليونانية إذ كانت مكتبات القسطنطينية تضن بها على فلاسفـة الشرق من السريان وغيرهم وتعتبرها من الأسرار والكنوز التى لا يحق لغير البيزنطيين وعلمائهم الاحتفاظ بها ، والدليل على ذلك أن كتب أرسطو الحقيقيـــة ترجمت إلى اللاتينية بعد فرار علماء القسطنطينية إلى غرب أوربا إثر اقتحام محمد الفاتح لها .

والذى يعنينا من هذا الأمر أن النقلة من السريان اقتصرت جهودهم على نقل مصنفات العصر الهللينى بما تضمنته من تلفيقات وأخطـاء ظهر أثرها الشنيع فى الحركة الفلسفية عند المسلمين بحيث نستطيع القول بأنهـا أعاقت التطور الطبيعى للعقل الإسلامى بل وجمدت انطلاقه إلى حين .

مشكلة الكتب المنحولة :

ونشير بالذات — فى هذا الصدد — إلى الكتب المنحولة مثل كتاب الربوبية ، وكتاب التفاحة وكتاب الإيضاح فى الخير المحض (١) . فكتاب الربوبية المعروف باسم أثولوجيا أرسطاليس قد نسب خطأ لأرسطو وهو مقتطفات من تاسوعات أفلوطين (٢) جمعها مؤلف سريانى مجهول ، وقد ترجمه

---

(١) راجـع تاريخ الفلسفة فى الاسلام لدى بور « وأصول الفلسفة الاشراقيـــة » للمؤلف فيما يختص بالكتب المنحولة .

(٢) راجـع بول كراوس « أفلوطين عند العرب » المجلد رقم ٢٣ القاهرة ١٩٤١ — وقد نشر عبد الرحمن بدوى تفسير كتاب أثولوجيا لابن سينا فى « أرسطو عنـد العرب » ثم نشر نص أثولوجيا مع دراسة عن الأفلاطونية المحدثة عنـــد العرب . وكان المرحوم بول كراوس تقدم تام بدراسة كتاب (أثولوجيا) وقارنه بنص التاسوعات وقد وجدت تعليقا ته

إلى العربية عبد الملك بن ناعمة الحمصي المتوفى ٢٢٠هـ/٨٣٥ م وأصلح الترجمة فيلسوف العرب الكندى ، ونجد فى هذا الكتاب مذهب الأفلاطونية الحديثة ممزوجا بتعاليم الإسكندر الأفروديسى، وقد تلقاه المسلمون على أنه لأرسطو . ومن ثم فقد حدث لديهم خلط كبير بين مذهب أرسطور مذهب أفلاطون وأفلوطين بالإضافة إلى مذاهب الشراح من أمثال فورفوريوس وثامسطيوس وأمونيوس وسمبليقيوس والإسكندر الأفروديس ، ونشأت مشائية إسلامية مزعومة يظن أصحابها أنهم تابعون لأرسطو وحقيقة الأمر أنهم من أتباع الأفلاطونية المحدثة .

وقد استحكمت الأزمة بصفة خاصة عند فيلسوف حاد الذهن هو أبو نصر الفارابي ، فنراه فى كتاب « الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو » يورد آراء لأرسطو تعارض آراء أخرى له،ثم يحاول التوفيق بين الآراء المتعارضة،زعما منه بأنه لايعقل أن فيلسوفا كبيرا كأرسطو يناقض نفسه ، والحقيقة أن الفارابى كان يقارن بين نصوص تلقاها من كتاب الحروف(الميتافيزيقا)لأرسطو ونصوص أخرى تلقاها من كتاب أثولوجيا والأولى نصوص حقيقية لأرسطو ،أما الثانية فهى ليست له ولم يكن الفارابي على علم بذلك ، فأخذ يحتال فى تعسف للتوفيق بين هذه الآراء المتناقضة .

ثم أنه كذلك يقرأ لأرسطو نقداً شديدا موجها لنظرية أفلاطون فى المثل ، ثم يجد موافقة منه لهذه النظرية فى أثولوجيا المزعوم فيحتال للتوفيق بين الرأيين على ما بينهما من خلاف شديد.

على أن ابن سينا قد تنبه إلى مشكلة كتاب «أثولوجيا » فقال فى نص حاسم فى رسالته إلى الكيا أبى جعفر « على ما فى أثولوجيا من المطعن» وهذه

المستفيضة على نسخة (أثولوجيا) الخاصة بأستاذنا المرحوم لويس ماسينون فى مكتبته بباريس ولم تتح لبول كراوس الفرصة لنشر هذه التعليقات القيمة .

العبارة ولو انها تعبر عن الشك العميق فى نسبة هذا الكتاب لأرسطو، إلا أن التيار القوى الذى خلفه هذا الكتاب وغيره من الكتب المنسوبة خطأ لأرسطو جعل من المستحيل أن يؤثر هذا النقد فى مصير المشائيـة الإسلامية بالصورة التى رسخت بها فى أذهان المسلمين ، وحتى ابن سينا نفسه نراه وقـــد أذعن لمطالب المشائين الإسلاميين فلخص لهم مبادئهم فى «الشفا» وفى «النجاة» وفى أجزاء من «الإشارات» على كره منه، فهذه كانت فلسفة العصر ومذهب المثقفين الإسلاميين .

وفى هذا الجو الملىء بالمتناقضات لم يستطع العقل الإسلامى أن يبرز جوهره الخلاق فى ميدان الفلسفة نقيا مخلصا فقد تعثر فى مواطىء هذا الخليط المعوق للانطلاق الفكرى وبذل مجهودا ضخما فى محاولة التخلص منه حتى كاد أن ينفلت من إساره على يد المدرسة الإشراقية أو الأفلاطونية الإسلامية ثم على يد ابن رشد، وكان أن انتقل هـذا التراث كله إلى العـالم الغربى عن طريق الترجمة فظهرت فى أوربا مدارس تتعصب لابن سينا وأخرى تشايع ابن رشد واستمر تأثير فلسفة المسلمين فى أوربا إلى عصر النهضة بل إلى مطالع العصر الحديث عند ديكارت [1] وليبنتز وغيرها .

اثر الفلسفة اليونانية فى اعاقة انطلاق الفكر الفلسفى عند المسلمين

على أننا لايمكن بحال أن نسلم بالرأى القائل بأن جهود فلاسفة الإسلام اقتصرت على فهم الفلسفة اليونانية والتعبير عن مشكلاتها باللغة العربيه فحسب فقد كانت هناك إلى جانب حركة التوفيق بين الفلسفة والدين اتجاهات فلسفية إسلامية تتضمن أبحاثا مبتكرة فى المنطق [2] وفى الإلهيـات وخصوصـا فى

---

(١) راجع للمؤلف «بين الغزالى وديكارت» بحث مقارن نشر فى مجلة الشرق الجديد سنة ١٩٤٦ .

(٢) راجـع كتاب (مناهج البحث عند مفكرى الاسلام) الدكتور على سامى النشار.

مشكلة الألوهيه وأدلة إثبات وجود الله وصفاته وأفعاله ، وعلاقة الله بالعالم ومصير الإنسان وأفعاله . وكذلك كانت لهم أبحاثهم الجديدة فى الميدان الطبيعى والفلكى وهذه مسائل كانت تدخل فى دائرة البحث الفلسفى فى العصر القديم .

التيار الأفلاطونى فى الفلسفة الاسلامية ـ منهج جديد:

وإذا كان جمهرة المؤرخين للفلسفة الإسلامية يتفقون على أن فلاسفة الإسلام قد تأثروا بالأرسطية الممزوجة بالأفلاطونية المحدثة بحيث أصبح هذا الرأى أساسا وموجها لأى بحث فى هذا فى الميدان ، فاننا بعد أبحاث فى مدى عشرين عاما على وجه التقريب قد استطعنا أن ندحض هذا الرأى وأن نقدم الصورة الحقيقة للفلسفة الإسلامية من خلال دراستنا لنصوص الفلاسفة أنفسهم وقد اتبعنا نهجا تاريخيا عريضا أثبتنا فيه ضحالة الرأى الذى ساقه المؤرخون والذى يزعم بأن الفلسفة قد اختفت من المشرق بعد النقد الهادم الذى وجهه الغزالى إليها .

وكانت نقطة البداية فى منهجنا بعض النصوص الإشراقية التى تذكر أن رئيس الإشراقيين هو أفلاطون وأن أتباع الإشراقية هم الأفلاطونيون[1] . وكان علينا أن نعود إلى المنابع الأولى للفكر الأفلاطونى ، وقد اتضح لنا أن نظرية المثل الأفلاطونية قد اتخذت طابعا رياضيا فى المحاضرات الشفوية للأكاديمية واعتبرت الأعداد العشرة مثلا رئيسية فى أعلى مرتبة فى عالم المثل ، وفوقها الواحد ، وقد مرت هذه النظرية خلال شروح الإسكندر الأفروديسى واعتباره العقل الفعال عقلا كونيا قائما بذاته وخارجا عن النفس الإنسانية ثم

---

(١) راجع كتاب «حكمة الاشراق» للسهروردى وكتاب «المثل العقلية الافلاطونية» لمؤلف مجهول ـ وكتاب الأسفار الأربعة لصدر الدين الشيرازى ـ ورسالة «فى المثل المعلقة» لقصاب باشى زاده .

أحدثت الأفلاطونية المحدثة أثرها فى إحكام الصلة بين المثل الرياضية العشرة العليا وبين المثل الرياضية المتوسطة فكان أن ظهرت نظرية الصدور عند أفلوطين ونلقاها المسلمون تحت اسم نظرية «الفيض» أو نظرية «العقول العشرة» التى نجد صورة لها فى فصل من كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، وليست العقول العشرة الكونية سوى الأعداد الطولية المثالية عند أفلاطون ، وقد أشار إليها ابن سينا إشارات موجزة فى القسم الرياضى من كتاب «الشفا» ، على أن هذا التيار الأفلاطونى كان يجب أن يصل إلى مداه من خلال المشائية المزعومة ، وكان ابن سينا أول من أعلن الثورة على الأرسطية المزعومة إذ أشار فى صراحة إلى سخف آراء المشائين ومقدمهم فورفوريوس واتجه إلى «الحكمة المشرقية» وخصوصا فى الجزء الأخير من «الإشارات» المعروف «بمقامات العارفين» وكذلك فى رسائله الصغرى وهى التى تعبر تماما عن مذهب ابن سينا الحقيقى أى عن أفلاطونيته المستترة وراء المذهب المشائى المعروف

فليست العقول العشرة بوضعها المعروف أساسا صريحا للحكم بأفلاطونية التيار المشائى إذ كان يجب أن تنقى من الآثار المشائية لكى تعود إلى أصلها فى حظيرة المذهب الأفلاطونى، وكان على أبى البركات البغدادى أن يوجه الضربة الحاسمة إلى البناء المشائى فى نقده للنظرية فى كتابه « المعتبر» إذ هو يتساءل عن مصدر هذه النظرية ، هل هو وحى أم أنه تسليم أعمى بأمر غير معقول؟ وفى خلال هذا التساؤل نجده يفصح عن حقيقة موقفه الأفلاطونى . وقد كان على المدرسة الإشراقية أن تكمل الدور الذى بدأه ابن سينا وأسهم أبو البركات فى تحقيق سيره إلى الغاية المنشودة وهى عودة مذهب أفلاطون إلى الظهور فى صورة متكاملة مضافا إليها رواسب كان لابد من وجودها كنتيجة لتفاعل التيارات الفكرية المختلفة مع المذهب خلال هذه الحقبة الطويلة منذ ظهور المذهب عند أفلاطون إلى إحيائه عند أتباع السهروردى الإشراقى ، وقد اعتقد المؤرخون ـ عن غير حق ـ أن مذهب ابن سينا الرسمى ظل معروفا فى العالم الإسلامى وعلى الأخص فى إيران إلى القرن التاسع عشر

الميلادى ، ولكن الواقع أن الإشراقيـة هى التى احتلت مكان الصـدارة فى الفكر الإسلامى إلى وقت متأخر وخصوصا بعد أن التحمت بالتشيع ، وكان بعض الإشراقيين يشرحون ابن سينا ويعلقون على نصوصه بآرائهم الإشراقية كنصير الدين الطوسى وغيره ، ووصلت الإشراقية أى الأفلاطونية إلى أوجها عند الفيلسوف الأفلاطونى الكبير صـدر الدين الشيرازى صـاحب كتاب «الأسفار الأربعة» وكانت مدرسته هى التى استمرت فى إيران إلى منتصف القرن التاسع عشر الميلادى[1] .

على أنه بعد أن عرف التيار الأفلاطوني طريقـــه إلى الظهور ، كذلك أخذ أرسطو الحقيقى طريقه إلى الظهور عند ابن رشد فى الأندلس مع بعض تأويلات اقتضتها ظروف التطور الزمنى للمذهب الأرسطى .

خاتمـة :

هذه إذن جولة سريعة خلال التراث الفلسفى عند المسلمين أشرنا فيهـا إلى أهمية إعادة البحث فى هذا التراث على أساس منهج جديد ، وحسبنا أن نؤكد ضرورة دراسة مذهب ابن سينا الحقيقى على ضوء ما أوجزنا من آراء حتى يمكن متابعة التراث الفلسفى فى سيره بعد ابن سينا واستمراره إلى مشـارف العصر الحديث .

مجهودات الباحثين فى ميدان الفلسفة الأسلامية :

ويجدر بنا قبل أن نستعرض بعض النصوص الأساسية لفلاسفة الإسلام أن نشير إلى المجهودات العلمية لطائفة من الباحثين الممتـازين فى هـذا الحقل الإسـلامى .

---

(١) راجـع جوبينو (الفلسفة والدين فى آسيا الوسطى) .

ا – المقدمات :

فمن حيث الدراسة المدخلية لهذا الفكر نجد كتاب «التمهيد» للشيخ مصطفى عبد الرازق فى أعلى مرتبة بين هـــذه البحوث ، وكذلك كتاب الدكتور بيومى مدكور «فى الفلسفة الإســـلامية منهج وتطبيقه» . ومن بين كتب المستشرقين نجد كتاب جوتييه الذى ترجمه الدكتور يوسف موسى « المدخل لدراسة الفلسفة الإسلاميه » وكتاب مونك « أمشاج من الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليهودية » . ومقـال المستشرق والزر عن الفكـر الإســلامى ، ثم مجموعة الدراسات القيمة لكبار المستشرقين التى ترجمها الدكتور عبـد الرحمن بدوى بعنوان « التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية » وأخـيرا كتاب أوليرى عن « الفكر العربي ومكانته فى التاريخ » وقد نقله إلى العربية تمـام حسان .

ب – الكندى :

أما عن الكندى فقد خصص الشيخ مصطفى عبـد الرازق كتيبا مفيـدا لدراسة هذا الفيلسوف بقدر ما كانت تسمح به النصوص المعروفة له فى ذلك الوقت وهو كتاب «فيلسوف العرب والمعلم الثانى» القاهرة ١٩٤٥ – وأخرج الدكتور أحمد فؤاد الأهواني « كتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى » – القاهرة ١٩٤٨ . وقدم لهذا الكتاب بمقدمة تشتمل على دراسة مطولة لشخصية الفيلسوف ومذهبه ، ثم عكف الدكتور عبد الهادى أبو ريدة بعد ذلك على دراسة آثار الكندى الفلسفية فنشر بعض رسائله فى مؤلفين أولهما سنة ١٩٥٠ والثانى سنه ١٩٥٣ ، وقد قدم الدكتور أبو ريدة لتحقيقه النصى بدراسات مستفيضه عن مذهب الكندى بحيث يعد بحق من أكثر المشتغلين بالدراسة الفلسفية فيها لموقف الكندى الفلسفى .

ح – الفارابى :

وقد اهتم عدد كبير من الباحثين بدراسة آثار الفارابى الفلسفية نذكر من بينهم ديتريشى وشتينشيندر، وكارادفو، غير أن كتاب الدكتور إبراهيم مدكور عن «الفارابي» يعد بحق أول بحث كامل عن فلسفة الفـــارابى La place d'al-Farabi dans l'école philosophique musulmane وقد ظهرت دراسات أخرى للأب الياس فرح « الفارابى١٩٣٧ » ولعباس محمود « الفارابى » عن لجنـة دائرة المعارف الاسلامية .

وقام فريق من المتخصصين بنشر نصوص الفارابى محققة تحقيقا علميا فأخرج الأب لويس شيخو كتاب«الوصايا» فى بيروت سنة ١٩٢٨ – ونشر الأب بويج«رسالة فى العقل»بيروت سنة ١٩٣٨ ، وصدرت طبعة ثانية محققة « لآراء أهل المدينة الفاضلة » فى القاهرة سنة ١٩٤٨ ، وأعاد الدكتور عثمان أمين طبع «إحصاء العلوم » مع مقدمة مستفيضة .

هذا ويعكف الباحثون فى معهد فاربورج بلندن على دراسة نصوص الفارابي ضمن المجموعة الأفلاطونية، وقد أصدرالمستشرق فرنشسكوجبريلي نشرتين عن الفارابي .

د – ابن سينا :

أما ابن سينا فقد حظى بأكبر نصيب فى ميدان الدراسات الفلسفية،فحسبنا أن نشير إلى الثبت التاريخى الهام الذى أصدرته لجنة الاحتفال بالعيد الألفى لابن سينا تحت إشراف الأب قنواتي[١] فهو يشير إلى مؤلفات ابن سينا وإلى معظم الدراسات المتعلقة بها على أنه يجب الإشارة بصفة خاصة إلى المجهود الممتاز

---

(١) مؤلفات ابن سينا (صدر عن جامعة الدول العربية) وضعه الأب جورج شحاته قنواتي سنة ١٩٥٠. راجع كذلك الكتاب الذهبى للمهرجان الالفى لابن سينا بغداد ١٩٥٢.

الذى بذلته السيدة جواشون أستاذة الفلسفة بمعهد ما وراء البحار بباريس فقد عكفت على دراسة مذهب ابن سينا خلال حقبة طويلة من حياتها ونذكر من بين مؤلفاتها :

—La distinction de l'essence et de l'existence chzelbn Sina. Paris, 1938.

—La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe medıévale , Paris 1944.

—Lexique de 1 languae philosophique d'Ibn Sira, paris 1938.

ترجمة كتاب الإشارات إلى اللغه الفرنسية مع تعليقات مستفيضة ومنتخبات من شرحى الطوسى والرازى ـ على نفقة اليونسكو سنة ١٩٥١ بعنوان

Livre des Directives et Remarques

وكذلك يجدر بنا الإشارة إلى البحث الممتاز الذى أصدره الدكتور جميل صليبا عن ابن سينا وهو يؤكد فيه حقيقة مذهب ابن سينا الأفلاطونى الأمر الذى لم يتنبه إليه غالبية مؤرخى الفلسفة السينوية :

Saliba (J) Etude sur la Métaphysique d'Avicenne Paris, 1927

وكذلك نشير إلى بحث الأستاذ لويس جارديه عن « الفلسفة الدينية عند ابن سينا » .

هـ — الغزالى :

وإذا كنا قد أشرنا فى إيجاز شديد إلى أبى حامد الغزالى فى مقدمتنا فان ذلك يرجع إلى أن الغزالى لم يكن فيلسوفا كالفارابى وابن سينا بل كان ملخصا لآراء الفلاسفة . وقد أخرج الدكتور عبد الرحمن بدوى سنة ١٩٦١ ثبتا ممتازا عن الغزالى وما ظهر حوله من أبحاث وذلك بمناسبة الذكرى المئوية التاسعة لميلاد أبى حامد .

و ـ أبو البركات البغدادى:

أما عن أبي البركات البغدادى فقد نشر سليمان الندوى كتابه « المعتبر » فى ثلاثة أجزاء وأخرج مؤلف هذه السطور أول دراسة عن مذهب أبى البركات :

« نقد أبى البركات البغدادى لفلسفة ابن سينا » :

مجلة كليه الآداب ـ جامعة الاسكندرية المجلد الثاني عشر سنة ١٩٥٨

ز ـ المدرسة الاشراقية:

وننتقل بعد هذا إلى الكلام عن الدراسات التى تمت حول المدرسة الإشراقية فقد نشر المستشرق هنرى كوربان بعض رســـائل السهروردى الإشراقى ، وكذلك كتاب «المطارحات» وكتاب «التلويحات» مع مقدمة مستفيضة باللغة الفرنسية، ثم نشر كتاب «حكمة الإشراق» ورسالة «الغربة الغربية» وقدم لها ببحث واف على أن كوربان يرجع المذهب الإشراقى إلى أصـــول فارسية قديمة ، وقد عكفنا على دراسة المذهب وأمكن لنا أن نعارض هذا الاتجاه حيث أثبتنا الأصل اليوناني الأفلاطونى لمذهب الإشراق وذلك فى رسالة لنيل دكتوراه الدولة فى الفلسفة من السربون وكان عنوانها « انتقال نظرية المثل الأفلاطونية إلى المدرسة الإشراقية » وقد أجيز هذا البحث واعتبر الاتجاه الذى يدافع عنه انجـــاها صحيحا ومقبولا لدى الباحثين فى التراث الإسلامى فى الغرب .

وصدر أيضا لكاتب هذه السطور كتاب « أصول الفلسفة الإشراقية» وكتاب « هياكل النور » وسينشر قريبا كتاب « اللمحات فى الحقـائق » ويتلوه « الألواح العمادية » للسهروردى ، وهذه مساهمة متواضعة فى هذا الحقل البكر فى ميدان الدراسات الفلسفية الإسلامية.

ويهمنا بعد هذا أن نشير إلى الدراسات القيمة التى صدرت لطائفة من الباحثين عن مفكرين تأثروا بالمدرسة الإشراقية كابن سبعين وابن الطفيل .

ظ ــ ابن رشد :

يبقى إذن أن نشير إلى الأبحاث التى صدرت عن ابن رشد وأهمها أبحاث الدكتور محمود قاسم عن « ابن رشد » وكذلك كتاب عباس محمود العقاد عنه، ونشرات مؤلفاته للأب بويج والأهوانى وقد سبقت هذه النشرات أبحاث للمستشرقين جوتييه ورينان وكارادفو .

ك ــ ابحاث جامعة :

وثمت مؤلفات جامعة للتراث الفلسفى عند المسلمين مثل :

كتاب دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام

« محمود قاسم : فى النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والإسلام

« جميل صليبا : من أفلاطون إلى ابن سينا

« كارادفو : مفكرو الإسلام

حنا الفاخورى وخليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية فى جزئين .

كوادرى : عن « الفلسفة العربية فى القرون الوسطى » .

المنهج فى دراسة النصوص

سيجد القارىء فى الصفحات التالية نصوصا مختارة لفلاسفة الإسلام الذين أشرنا إليهم فى مقدمتنا عن « مشكلة الفلسفة الإسلامية » وسنحاول بقدر ماتسمح به هذه الصفحات أن نلقى الضوء على بعض النصوص الأساسية لمن ألمعنا إليهم من الفلاسفة دون أى محاولة لتغليب رأى على آخر حتى تتحقق الاستفادة التامة للدارسين من خلال معاناتهم الشخصية للاثار الفلسفية. فمنهج الدراسة النصية هو أكثر المناهج فاعلية من حيث أثره فى تحقيق التماس الفكرى والوجدانى بين القارىء والفيلسوف.

وسنختم هذه الدراسة بإيراد بعض النصوص من مقدمة ابن خلدون تكشف لنا عن رأيه فى الفلسفة ومنتحليها.

الفصل الأول

الكندي

فيلسوف العرب

١٨٥/٢٥٦ هـ — ٨٠١/٨٧٠ م

أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي[1] فيلسوف العرب وأول فلاسفة الإسلام، ويرجع نسبه إلى يعرب بن قحطان من عرب الجنوب، وكان أجداده ملوكاً على كندة، ولسنا نعرف على وجه الدقة ظروف مولده ونشأته الأولى فقد ولد حوالى سنة ١٨٥ هـ وكان أبوه إسحاق بن الصباح أميراً على الكوفة فى زمن المهدى والرشيد، ويشير القفطى إلى أن الكندى عاش فى البصرة فى مطلع حياته ثم انتقل منها إلى بغداد حيث أقبل على العلوم والمعارف لينهل من معينها، وذلك فى فترة الإنارة العربية[2] على عهد المأمون والمعتصم، وفى جو مشحون بالتوتر العقائدى بسبب مشكلة خلق القرآن وسيطرة مذهب الاعتزال وذيوع التشيع، وكان القرن الثالث الهجرى يموج بألوان شتى من المعارف القديمة والحديثة وذلك بتأثير حركة النقل والترجمة فأكب الكندى على الفلسفة والعلوم القديمة حتى حذقها .

وعرف عنه أيضاً مساهمته فى حركة نقل التراث اليونانى إلى العربية

---

(١) راجع ابن النديم : الفهرست ص ٢٥٥ .

ابن أبى أصيبعة : طبقات الأطباء ص ٢٠٧ .

القفطى : أخبار الحكماء ص ٢٤١ — ٢٤٧ .

صاعد : طبقات الأمم ص ٥٩ .

(٢) راجع أحمد أمين : ضحى الاسلام جـ ١ ص ١٤/١٩٣٤

دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ٢١/١٩٣٨

فكان يهذب ما يترجمه غيره وذلك كما فعل بكتاب أثولوجيا أرسطوطاليس وكان له نفر من التلاميذ يقومون بالترجمة تحت إشرافه، واتصل الكندى بقصر الخلافة فعمل طبيبا ومنجما غير أنه طرد منه على عهد المتوكل حينما عادت الخلافة إلى مذهب أهل السنة مهملة مذهب الاعتزال الذى كان عليه المأمون .

آثار الكندى الفلسفية :

اختلف المؤرخون فى تعداد كتب الكندى فقال القفطى إنها مئتين وثمان وثلاثين رسالة ولكن صاعد يذكر أن للكندى خمسين رسالة فقط . والواقع أن رسائل الكندى الفلسفية قد فقد معظمها . ولم تكن هذه الرسائل سوى صفحات موجزة متنوعة الموضوعات والمسائل فبعضها فى الفلسفة والمنطق والبعض الآخر فى الموسيقى والحساب والعلم الطبيعى وغير ذلك .

على أن الكندى قد اهتم إهتماما شديداً بتعريف وتحديد الألفاظ الفلسفية وله رسالة فى (حدود الأشياء ورسومها) حدد فيها معانى المصطلحات الفلسفية فأشار إلى معنى العلة الأولى والعقل والطبيعة والنفس والإبداع والهيولى والصورة، ويبدو أن معظم هذه التعريفات مستمد من الفلسفة الأرسطية، وقد اهتم الكندى بتحديد الألفاظ الفلسفية لأنه كما يقول يهتم بإيضاح طرق المعرفة التى توصل إلى الحقيقة .

وإذا كانت معظم رسائل الكندى قد فقدت فانه قد بقيت لدينا مجموعة من رسائله نشر منها « كتاب الكندى إلى المعتصم بالله» ومجموعة نشرت فى جزئين يتضمن الجزء الأول منها نشرة أخرى لهذا الكتاب المهدى إلى المعتصم وهو فى الفلسفة الأولى ثم الرسائل التالية

١) رسالة فى حدود الأشياء ورسومها .

٢) رسالة فى الفاعل الحق الأول التام .

٣) رسالة فى إيضاح تناهى جرم العالم .

٤) رسالة فى مائيــة ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذى يقــال لا نهاية له .

٥) رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم .

٦) رسالة فى علة الكون والفساد.

٧) رسالة فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى .

٨) رسالة فى أنه توجد جواهر لا أجسام.

٩) رسالة فى القول فى النفس .

١٠) كلام فى النفس .

١١) رسالة فى ماهية النوم والرؤيا .

١٢) رسالة فى كمية كتب أرسطو.

أما الجزء الثاني من مجموعةرسائل الكندىالفلسفية فانه يتضمن الرسائلالتالية:

١) رسالة الكندى فى الجواهر الخمسة .

٢) رسالة الكندى فى الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة .

٣) رسالة الكندى فى أن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل .

٤) رسالة الكندى فى السبب الذى له نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الاسطقسات .

٥) رسالة الكندى فى الجرم الحامل بطباعه اللون من العنـاصر الأربعة والذى هو علة اللون في غيره .

٦) رسالة الكندى فى العلة التى لها تكون بعض المواضع لا تكاد تمطر .

٧) رسالة الكندى فى علة كون الضباب .

٨) رسالة الكندى فى علة الثلج والبرد والبرق والصواعق والرعد والزمهرير .

٩) رسالة الكندى فى العلة التى لها يبرد أعلى الجو ويسخن ماقرب من الأرض .

١٠) رسالة فى علة اللون اللازوردى الذى يرى فى الجو فى جهة السماء ويظن أنه لون السماء .

١١) رسالة الكندى فى العلة الفاعلة للمد والجزر .

حقيقة الفلسفة عند الكندى .

تضمنت رسالة الكندى فى الفلسفة الأول بعض الاتجاهات التى فهمها الكندى من خلال دراسته لتراث الأقدمين وقد اتضح منها أن الكندى يرى أولا أنه لا بد لدارس الفلسفة من تحديد معانى الألفاظ ثم دراسة الرياضيات إذ أنها مقدمة ضرورية للتفلسف وكذلك لا بد فى نظره من معرفة كتب أرسطو حتى تتضح أصول المسائل وهو يرى أن الذين ينكرون الفلسفة يقعون فى تناقض فاضح لأنهم فى نظره يجب أن يقيموا الدليل على رأيهم فى إنكار الفلسفة وهم فى هذا الأمر يحتاجون إلى الفلسفة فكأنهم يستندون فى دعواهم على الموضوع الذى ينكرونه ومن ثم فانهم يقعون فى التناقض .

ويبدو أن الكندى قد اتبع طريقة التخير . التلفيق التى ابتدعتها الأفلاطونية المحدثة فهو أولا مسلم معتزلى يجعل حقائق الوحى والإيمان فى ذات الله وصفاته وأفعاله فى المرتبة الأولى بالنسبة لحياته الروحية وهو أيضا يعمد إلى العقل ويلجأ إلى التأويل فى تفسير الآيات القرآنية، وبالاضافة إلى هذا فانه يستند إلى أقوال أرسطو فى العلم الطبيعى وإن خالفه فى قوله بقدم العالم أما

فى الأخلاق فانه يتبع تعاليم سقراط وأفلاطون،وفى دراسة النفس يستخدم كثيرا من آراء أفلاطون .

والكندى كغيره من فلاسفة الإسلام يحاول التوفيق بين الفلسفة والدين فلما كانت الفلسفة علم الحق بالعقل وكذلك الدين علم الحق عن طريق الوحى وكان ما جاء به الوحى موافقا للعقل فان الحقائق التى تأتى بها الفلسفة تتفق مع حقائق الدين .

يقول الكندى فى رسالته إلى المعتصم « فى علم الأشياء بحقائقها (أى فى الفلسفة) علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة وجملة علم كل نافع والسبيل إليه والبعد عن كل ضار والاحتراس منه،واقتناء هذه جميعا هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه فان الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبيه الله وحده وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذواتها وآثارها »[1] ومعنى هذا أن الكندى يقرر صراحة موافقة العقل للنقل أو الفلسفة للدين فتقسيمه للفلسفة إنما يستمد من تقسيم أرسطو لها فهو يقسمها إلى قسم نظرى وقسم عملى أما القسم النظرى الذى يكون غرض الفيلسوف فيه نظريا أى إصابة الحق فهو علم الأشياء بحقائقها ومنه علم الربوبيه وعلم الوحدانية وأما القسم العملى الذى يكون غرض الفيلسوف منه هو العمل به فهو علم الفضيلة ولكن الطريق الذى رسمه الكندى أمام الفيلسوف لمعرفة الحقيقة هو الطريق الأفلاطونى فهو يذكر أن الروح الفلسفية أساسها الحب والنور وتمجيد قوى العقل والقلب وأنه يجب أن يبدأ الدارس للفلسفة بتعلم الحساب والهندسة والفلك والموسيقى وينتهى بالجدل الذى هو أسلوب معرفة الفلسفة ، وقد ذكرنا أنه لابد من الرياضيات كمقدمة للفلسفة ونجد الكندى يطبق هذا

---

(١) رسائل الكندى الفلسفية — الجزء الأول — ص ١٠٤

الرأى الأفلاطوني فى كلامه عن منهج الفيلسوف فى تعرضه للحقيقة وله رسالة فى ذلك هى رسالة فى (أنه لاتنال الفلسفة إلا بعلم الرياضيات) .

كان الكندى إذن أول من مهد الطريق لدراسة الفلسفة عند المسلمين فجمع أشتاتا من المعارف الفلسفية من بينها آراء لفيثاغورث وأخرى لأفلاطون وغيرها لأرسطو وقد اختلط ذلك كله بآراء الشراح من أمثال الإسكندر الأفروديسى وفورفوريوس ولهذا فان هذه المحاوله الأولية للتفلسف عند الكندى لم يستطع صاحبها أن يرتقى بها إلى مستوى المذهب الفلسفى بل ظهرت فى صورة مجموعة من الآراء المفككة التى اختيرت من بين خليط كبير من الأفكار والآراء . وعذر الكندى فى ذلك أنه الرائد الأول فى ميدان الفلسفة الإسلامية وأنه كان يجب أن تنضج المسائل بعض الشيء لكى تظهر فى صورة مكتملة عند الفارابى وابن سينا ومن تلاهما من الفلاسفة . والكندى أيضا يمثل الحلقة الوسطى بين علم الكلام والفلسفة إذ أنه كان معتزليا يدين بمذهب التأويل وإعلاء سلطة العقل وله مواقف كلامية فيما يختص بصفات الله وأفعاله .

وكذلك يجب أن نضع فى حسباننا موقف أهل السنة من الكندى حينما اجترأ على ما تواضع عليه جمهرة علماء السنة من تحريم الاشتغال بالفلسفة وعلوم الأقدمين بحجة أنها تورث الكفر وقد ثار بالفعل علماء أهل السنة فى وجه الكندى وقاومه نفر منهم من بينهم أبو معشر جعفر بن محمد البلخى الذى تهجم على الكندى وشنع عليه وأثار عليه الجمهور « فدس عليه الكندى من حسن عليه النظر فى بعض علوم الفلسفة حتى اشتغل بها وانقطع بذلك شره عنه » ويذهب الكندى إلى حد تكفير من يحارب الفلسفة فيقول « ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفرا » .(١)

---

(١) رسائل الكندى الفلسفية — الجزء الأول ص ١٠٤ .

فلسفة الكندى :

تنـاول الكندى فى فاسفته المشاكل الرئيسية الثلاث : الله ، والعـالم والنفس .

اولا : العلم الالهى او الفلسـفة الالهية

تعد دراسته الفلسفية لمشكلات الالوهية استمرارا لموقفه الكلامى الاعتزالى ونجد صورة لهذا الموقف فى رسالتيه المعنونتين : « فى الفلسفة الأولى » و « فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم » وفى هاتين الرسالتين يبحث الكندى فى طبيعة الله ووجوده وصفاته .

فالله من حيث طبيعته هو الإنية الحقة (التى لم تكن ليس ولا تكون ليس أبدا لم يزل ولا يزال أيس أبدا) (١) فالله هو الوجود التـام الذى لم يسبقه وجود ولا ينتهى له وجود ولا يكون وجود إلا به وهو كذلك من حيث الصفات واحد تام فالوحدة من أخص صفات الله إذ هو واحد بالعـدد واحد بالذات ، وواحد فى فعله بحيث لا يمكن أن يحدث تكثر فى ذاته نتيجة لفعله . وهو لا تجوز فيه الكثرة لأنه ليست له هيولى أو صورة أو كمية أو كيفية أو إضافة وليس له جنس أو فصل أو شخص أو خاصة أو عرض عام وكذلك فهو ليس متحركا ومن ثم فهو وحـــده محضة . وكذلك هو أزلى أى أنه ليس هناك ما هو أقدم منه، وكذلك ما لا يستمد وجوده من غيره فلا علة له ولا موضوع له ولا محمول ولا فاعـل ولا سبب وهو كذلك لا يخضـع للفساد ولا يتحرك ومن ثم فانه ليس له زمان لان

---

(١) الأيس : هو الموجود والليس هو اللا موجود، فتقول تأييس الأيسـات عن ليس أى وجود الموجودات عن اللاوجود، وهذا هو تعريف الفعل الابداعى الحقيق .أى ايجاد الموجودات من العدم أى من لا شىء .

الزمان عدد الحركة. ولهذا الموجود الأزلي فعل خاص به أى الإبداع ويعرفه بأنه تأييس الأيسات عن ليس ومن ثم فالله هو العلة الأولى وهو الفاعل الأول والمتمم لكل شيء ومؤيس الكل عن ليس .

وللكندى براهين وأدلة على إثبات وجود الله وهو يقيم هذه البراهين على وجود الحركة والكثرة والنظام كما فعل أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان، وبرهانه الأول يستند إلى صفة الحدوث فالشيء في نظره لا يمكن أن يكون علة لذاته أي لا يمكن أن يكون موجدا لذاته إذ العالم حادث وله بداية فى الزمان لأنه متناهي ومن ثم فلابد له من محدث ومحدثه هو الله، والدليل قائم على ارتباط فكرة العلية بفكرة الحدوث. أما الدليل الثاني على وجود الله فهو قائم على كثرة الموجودات، فيرى أنه لا يمكن أن تكون فى الاشياء كثرة بلا وحدة ولا وحدة بلا كثرة فى كل محسوس أو ما يلحق المحسوس، ولما كانت المحسوسات كلها مشتركة فى الكثرة والوحدة كان ذلك عن علة لا عن صدفة. وهذه العلة هى أمر آخر غير الأشياء المشتركة فى الوحدة والكثرة لأنه لو كان غير ذلك لاستمر بنا التسلسل إلى ما لا نهاية ولا يمكن أن يكون شيء بالفعل بلا نهاية فلا يبقى إلا أن يكون لاشتراكهما علة أخرى غير ذاتهما أرفع وأشرف منهما وأقدم إذ العلة قبل المعلول بالذات [1]، أما البرهان الثالث على وجود الله فهو قائم على التدبير، وهو برهان الغائية فى الكون الذى أشار إليه أرسطو ومضمونه أن العالم المرئى لا يمكن أن يكون تدبيره إلا بعالم لا يرى والعالم الذى لا يرى لا يمكن أن يكون معلوما إلا بما يوجد فى هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه .

ثانيا : الفلسفة الطبيعية : عرض الكندى لموقفه الطبيعى فى عدة رسائل نستشف منها أنه يتبع طريقة التوفيق بين أرسطو وأفلاطون وأنه يرى أن للوجود علة قصوى هى الله فقد خلق العالم ونظمه ودبره وسير بعضه علة

---

(١) رسائل الكندى — الجزء الأول — ص ١٤٤

للبعض الاخر،وفعل الخلق هو عملية إبداع أى إيجاد من العـدم . ويفسر الكندى فعل الإيداع على أنه إحداث فى الزمان أى أن العالم مخلوق محدث وبذلك يرد على قول أرسطو بقدم العالم والواقع أن مشكلة قدم العـالم هذه قد أثارت حولها مناقشات مستفيضة عند الفلاسفة الذين يحاولون التوفيق بين الدين والفلسفة إذ أن قبول الموقف الأرسطى القائل بقدم العالم يعنى انتفاء صفة الخلق بالنسبة لله وهذا أمر جوهرى بالنسبة للأديان ففعل الخلق بالنسبة للألوهية فعل أساسى ولهذا فان فلاسفة الإسلام والمسيحيـة قد انحازوا إلى جانب أفلاطون حينما جعل العالم محدثا وترك ترتيبه للصانع ونجد ذلك مفصلا فى محاورة تيماوس لأفلاطون (١). وللغزالى موقف معروف فى كتاب التهافت فى تهجمه على فلسفة أرسطو والطبيعيـين الذين يقولون بقدم العالم .

والكندى يتابع الموقف الأرسطى فى التفسير الطبيعى فيتكلم عن الحركة والتغير ويقول إن الحركة على أنواع كثيرة ومنها الكون والفساد وأنه لكى يبحث عن علة تلك الحركات يجب أن يستعرض أولا العلل الأرسطية الأربع وهى علل كون كل كائن وفسـاد كل فاسد . وهذه العلل كما أوضحها فى رسالة حدود الأشياء ورسومها هى: العلة المـادية وهى ما منه كان الشىء أى عنصره ثم العلة الصوريه وهى صورة الشىء التى بها هو ما هو ثم العلة الفاعلية وهى مبتدأ حركة الشىء التى هى علة وأخيرا العلة الغائية وهى ما من أجله فعل الفاعل مفعوله (٢).

وينتهى الكندى من بحثه عن العلل الأربع الأرسطية إلى أن ثمة علة قصوى فاعله هى العلة الأولى أى الله علة العلل. وأما العلة القريبة من هذه العلة القصوى

---

(١) راجع تاريخ الفكر الفلسفى للمؤلف . « تكوين العالم الطبيعى عند أفلاطون »
(٢) راجع رسائل الكندى الفلسفية — الجزء الأول — ص ١٦٩ .

فهم الأشخاص السماوية أى الكواكب التى تعمل بواسطة العناصر الأربعة لكون كل كائن وفساد كل فاسد . ولما كان الكون والفساد لا يحدثان إلا فى ذوات الكيفيات والمتضادات لهذا فانهما محصوران تحت فلك القمر وما فوق فلك القمر أى ما بينه وبين نهاية جسم الفلك وهو الجرم الأقصى فلا يعرض فيه الكون والفساد،ومن ثم فان القسم الأول من العالم وهو ما تحت فلك القمر يمتلىء بالعناصر الأربعة ومركباتها وهو عالم التغير والكون والفساد،أما القسم الثانى من العالم الذى يمتد من فلك القمر إلى نهاية العالم فهو لا يقبل الكون والفساد لأنه خال من الكونيات وتقع الأرض فى وسط العالم وهى كرة ثابتة فى مكانها بها كرة من الماء ثم كرة من الهواء وأخيراً كرة من النار ثم تأتى الأفلاك بأجرامها وآخرها الفلك الأقصى الذى يحيط بالعالم ويسمى (جسم الكل) ولا ملاء بعده لأنه لا جسم بعده ولاخلاء بعده لأن معنى الخلاء مكان لامتمكن فيه. وحركة الفلك دائرية وهو يدور حول نقطة ثابتة هى مركز العالم، والفلك هو الذى يحدث الحياة فى العالم الأرضى فهو الذى يخرجها من القوة إلى الفعل والإجرام الفلكية حية ناطقة مميزة ويقع فى أشرف جزء منها أى الجرم العالى القوة النفسانية الشريفة الفاعلة بحيث يصبح الكل حيوانا واحدا ، وكأن الكندى يجعل للعالم نفسا كلية مثل أفلاطون،هذه النفس هى العلة الفاعلة القريبة التى استمدت النفوس الجزئية منها وجودها .

ويحاول الكندى إقامة البرهان على حدوث العالم مخالفا بذلك أرسطو وموافقا للعقيدة الإسلامية ولآراء المتكلمين فى عصره،ويقوم دليل الكندى على تحديد معنى الزمان والحركة فكل ما هو فى العالم متحرك ، والزمان عدد الحركة بحساب المتقدم والمتأخر كما يقول أرسطو، فاذا كانت هناك حركة كان هناك زمان ، وإذا لم تكن هناك حركة لم يكن زمان،والحركة إنما هى حركة الجرم فان كان جرم كانت حركة وإن لم يكن جرم لم تكن حركة،ومن ثم فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا فى الوجود إذ هى معا .

والزمان متناه إذ لايعقل أن يكون زمان بالفعل لا نهاية له،ذلك أن الجرم المتحرك متناه ومن ثم حركته متناهية ، ويجوز أن نتخيل زمانا لامتناهيا بالقوة فقط بحيث نتوهم إمكان وجود ما هو أعظم منه فلا نهاية فى التزيد من جهة الإمكان ، إذ الإمكان هو القوة. وإذن فاعتبار الزمان لامتناهيا إنما يكون بالقوة ولما كان الزمان فى حقيقة أمره متناهيا أى أن له نهاية فلا بد أن تكون له بداية،ومادام هو مقياس الحركة وأن الحركة لا يمكن أن تكون بدون الموجودات المتحركة التى هى مجموع موجودات العالم فاذن تكون الحركة محدثة والعالم محدث. ويرجع دليله على حدوث العالم إلى إثباته لعدم تناهى الزمان وإلى قوله بأن الزمان والحركة والموجودات لا يسبق بعضها بعضا فى الوجود وإنما توجد معا فالزمان الحركة والعالم كلها محدثة إذ لها نهاية وبداية.

ثالثا : النفس .

ا ـ تعريف النفس :

يعرف الكندى النفس فى رسالة «حدود الأشياء ورسومها » بأنها «تمامية جرم طبيعى ذى آلة قابل للحياة » أو « استكمال أول الجسم طبيعى ذى حياة بالقوة » وهذان التعريفان لأرسطو كما نعلم ، والواقع أن الكندى ليس له رأى جديد فى النفس وإنما هو يردد أقوال الأقدمين عنها وما يورده فى رسالتيه الوجيزتين عن النفس مستمد من كتاب الربوبية المنسوب خطأ لأرسطو ، وليس من كتاب « النفس» الأرسطى إذ الأرجح أن الكندى لم يطلع على هذا الكتاب .

وإلى جوار التعريفين الأرسطيين السالفين نجد عند الكندى تعريفا ثالثا يظهر فيه تأثير أفلاطون فهو يعرف النفس بأنها « جوهر عقلى متحرك من ذاته بعدد مؤلف ». والنفس جوهر إلهى روحاني بسيط لا طول له ولا عمق ولا عرض وهى نور من نور البارى ، والعالم الأعلى الشريف الذى

تنتقل إليه نفوسنا بعد الموت هو مقامها الابدى ومستقرها الدائم أى إن الكندى يعترف صراحة بخلود النفس ولكنه لا يذكر هل وجدت قبل البدن كما يقول أفلاطون أم أنها وجدت معه كما تذكر النصوص الدينية . ولكنه يؤكد أن علاقة النفس بالبدن علاقة عارضة مع أنها لا تفعل إلا به فهى متحدة به رغم أنها تبقى بعد فنائه .

ب ـ رحلة النفس الى العالم الأعلى .

وتختلف النفوس من حيث وصولها إلى المستقر الأعلى فمنها ما يكون فى غاية النقاء فيخلص إلى العالم الشريف ساعة مفارقته للبدن ، ومنها ما فيه دنس وأشياء خبيثة فيقيم فى كل فلك من الأفلاك مدة من الزمان حتى يتهذب وينقى ويرتفع إلى فلك كوكب أعلى ، فيترقى صعدا من فلك القمر إلى فلك عطارد ثم يصير إلى الفلك الأعلى «فإذا صارت إلى الفلك الأعلى ونقيت غاية النقاء ، وزالت أدناس الحس وخيالاته وخبثه منها . ارتفعت إلى عالم العقل . وطابقت نور البارى . وفوض إليها البارى أشياء من سياسة العالم تلتذ بفعلها والتدبير لها» .

ويذكرنا هذا الترقى التدريجى للنفس عبر أفلاك الكواكب بالجدل الصاعد عند أفلاطون، غير أن رحلة النفس هنا تتخذ الكواكب الحية العاقلة محطات روحية لها فترسم بذلك الطريق الذى سيشير إليه الفارابي فيما بعد فى نظرية فيض عقول الكواكب عن واجب الوجود ، وكان المؤرخون قد ظنوا أن الفارابى هو أول من أشار إلى نظرية العقول العشرة من الإسلاميين ، ولكن الكندى — كما تبين لنا — هو الذى وضع الخطوط الأولية لهذه النظرية أو أنه قد تلقاها من التراث اليوناني وعرضها بصورة أولية ساذجة وجاء الفارابى فأحكم إخراجها على الصورة التى نجدها بها فى المدرسة المشائية الإسلامية .

ﻫ — قوى النفس :

يشير الكندى إلى النفس الثلاثية كما أوردها أفلاطون، وكان أرسطو قد اعتقد خطأ أن أفلاطون يقول بثلاث نفوس متمايزة مما يهدد وحدة النفس ولكن الواقع أن أفلاطون قد تكلم عن نفس واحدة لها ثلاث قوى هى : القوة الغضبية والقوة الشهوانية والقوة العقلية ورمزلها بالعربة ذات الجوادين وبالحوذى الذى يشد أعنة الجوادين وهما يمثلان القوة الغضبية والقوة الشهوانية وقد أدرك الكندى حقيقة الموقف الأفلاطونى وكيف أنه يشير إلى النفس كجوهر روحانى بسيط له قوى ثلاث، وجميع هذه القوى تتعلق بالنفس ومنها ماله آلة أولى مشتركة بين الحس والعقل وهى الدماغ موضع جميع القوى النفسية . ومنها ماله آلات ثوان كأعضاء الحس الخمس .

ويذكر الكندى فى موضع آخر من رسائله أن فى النفس قوتين متباعدتين هما : الحسية والعقلية وبينهما قوى أخرى متوسطة هى القوة المصورة والغاذية والنامية والغضبية والشهوانية .

١ — **القوة الحاسة** : وهى التى تدرك صور المحسوسات فى مادتها، وينصب إدراكها على الصور الجزئية، وليست لها القدرة على تركيب الصور التى تدركها، وأما آلاتها فهى الحواس الخارجية الخمس .

٢ — **القوى المتوسطة** : ومنها القوة المصورة أى المتخيلة وهى القوة التى توجد صور الأشياء الشخصية مع غيبة حواملها عن حواسنا، أى أنها تستحضر الصور المحسوسة مجردة من مادتها، وتستطيع مثلا أن تركب إنسانا برأس أسد « وقد تعمل هذه القوة أعمالها فى حالة النوم واليقظة ».

والحفظ أى القوة الحافظة من القوى المتوسطة فهى تقبل الصور التى تؤديها إليها المصورة وتحفظها، أو هى الذاكرة .

ومن القوى المتوسطة أيضا « القوة الغضبية » أو « القوة الغلبية» وهى

«التى تتحرك على الإنسان فى بعض الأوقات، فتحمله على ارتكاب الأمر العظيم.. وكذلك « القوة الشهوانية » وهى التى تتوق فى بعض الأوقات إلى بعض الشهوات». وأخيرا القوة الغاذية والقوة المنمية .

٣ ـ **القوة العاقلة** : وهى تدرك المجردات أى صور الأشياء بدون مادتها وموضوعات إدراكها على نوعين: المبادىء العامة كقانون العلية وقوانين الفكر الأساسية . وكذلك الأنواع والأجناس وليس الأشخاص أو الجزئيات .

ورسالة الكندى فى العقل تلقى الضوء على موقفه من مشكلة الإدراك العقلى وهو فى هذه الرسالة متأثر بأرسطو وشراحه ولاسيما الإسكندر الأفروديسى وهو يقسم العقل فى هذه الرسالة على الوجه التالى :

العقل الذى بالفعل أبدا ـ العقل الذى بالقوة ـ العقل الذى خرج فى النفس من القوة إلى الفعل ـ العقل الظاهر .

فالعقل ـ على هذا النحو ـ واحد يوجد فى النفس بالقوة ويخرج إلى الفعل تحت تأثير المعقولات أنفسها ، وكان الإسكندر قد أشار إلى أن العقل الفعال هو الذى يخرج العقل من القوة إلى الفعل وتبعه فى ذلك الفارابى والإسلاميون ، أما موقف أفلاطون فانه يجعل من التذكر وسيلة لإدراك المعقولات، فالكندى إذن يرى أن المعقولات هى التى تخرج العقل بالقوة إلى عقل بالفعل وهذا العقل بالفعل عنداستعماله هو العقل الظاهر ، وعندوجوده فى النفس هو قنية أو ملكة أو مايسمى بالعقل المستفاد .

نصوص مختارة
من آثار الكندى الفلسفية

اولا : من كتاب الكندى إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى(١)

١ ـ فى الفلسفة وتعريفها وضرورة تعلمها.

« إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة ، وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة التى حدها : علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان ، لأن غرض الفيلسوف فى علمه إصابة الحق ، وفى عمله العمل بالحق ، لا الفعل سرمداً ، لأنا نمسك وينصرف الفعل إذا انتهينا إلى الحق . واسنا نجد مطلوباتنا من الحق من غير علة ، وعلة وجود كل شيء وثباته الحق . لأن كل ماله أنية لهحقيقة ، فالحق اضطرارا موجود إذن لأنيات موجودة . وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبه الفلسفة الأولى . أعنى علم الحق الأول الذى هو علة كل حق . ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف . لأن علم العلة أشرف من علم المعلول ، لأنا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علما تاما إذا نحن أحطنا بعلم علته. لأن كل علة إما أن تكون عنصرا، وإما صورة وإما فاعلة: أعني ما منه مبدأ الحركة، وإما متممة: أعنى ما من أجله كان الشيء» .

٢ ـ المطالب العلمية :

« والمطالب العلمية أربعة كما حددنا فى غير موضع من أقاويلنا الفلسفية . إما هل ، وإما ما ، وإما أى ، وإما لم ، فاما هل فانها باحثة عن الأنية فقط . وإن كل أنية لها جنس ، فان ما تبحث عن جنسها ، وأى تبحث عن فصلها وما وأى جميعا تبحثان عن نوعها ، ولم عن علتها التمامية إذ هى باحثة عن العلة المطلقه . وبين أنا متى أحطنا بعلم صورتها فقد أحطنا بعلم جنسها ، ومتى أحطنا بعلم صورتها فقد أحطنا بعلم نوعها ، وفى علم النوع علم الفصل

---

(١) راجع النص الكامل للرسالة ، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ، مع مقدمة مستفيضة وتعليقات ، القاهرة ١٩٤٨ .

وقد نشر هذه الرسالة أيضا الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة فى « رسائل الكندى الفلسفية» الجزء الأول.

فإذا أحطنا بعلم عنصرها ، وصورتها ، وعلتها التمامية ، فقد أحطنا بعلم حدها. وكل محدود فحقيقته فى حده. فبحق ما سمى علم العلة الأولى الفلسفة الأولى، إذ جميع باقى الفلسفة منطو فى علمها. وإذن هى أول بالشرف، وأول بالجنس، وأول بالترتيب من جهة الشىء الأتقن علميا ، وأول بالزمان إذ هى علة الزمان».

٣ ـ دفاع عن قدماء الفلاسفة :

«ومن أوجب الحق ألا نذم (أحد) من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية ، فكيف بالذين هم أكثر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية . فإنهم وإن قصروا عن بعض الحق ، فقد كانوا لنا أنسابا وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم ، التى صارت لنا سبلا وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصروا من نيل حقيقته . وسيما إذ هو بين عندنا ، وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا ، أنه لم ينل الحق ، بما يستأهل الحق ، أحد من الناس بجهد طلبه ، ولا أحاط به جميعهم ، بل كل واحد منهم إما لم ينل منه شيئا ، وإما نال منه شيئا يسيرا بالإضافة إلى ما يستأهل الحق . فإذا جمع يسير ما نال كل واحد من النائلين الحق منهم اجتمع من ذلك شىء له قدر جليل فينبغى أن يعظم شكرنا للآتين الحق فضلا عمن أتى بكثير من الحق . إذ أشركونا فى ثمار فكرهم، وسهلوا لنا المطالب الخفية الحقيقية ، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق . فإنهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا مع شدة البحث فى مددنا كلها هذه الأوائل الحقية ، التى بها خرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الحقية ، . فإن ذلك إنما اجتمع فى الأعصار السالفة المتقادمة عصرا بعد عصر إلى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الدأب ، وإيثار التعب فى ذلك . وغير ممكن أن يجتمع فى زمن المرء الواحد وإن اتسعت مدته واشتد بحثه ، ولطف نظره ، وآثر الدأب ، ما اجتمع بمثل ذلك من شدة البحث وإلطاف النظر وإيثار الدأب فى أضعاف ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة. فأما أرسطو طاليس مبرز اليونانيين فى الفلسفة فقال . ينبغى لنا أن نشكر

آباء الذين أتوا بشيء من الحق . إذ كانوا سبب كونهم ، فضلاعن أنهم سبب لهم . وإذ هم سبب لنا إلى نيل الحق . فما أحسن ما قال في ذلك» .

٤ ــ استنكار موقف رجال الدين المعارضين للفلسفة :

«وينبغى لنا ألا نستحيي من استحسان الحق ، واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا ، والأمم المباينة ، فانه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق وليس يبخس الحق ولا يصغر بقائله ولا بالآتي به ولا أحد بخس الحق ، بل كل يشرفه الحق .

يحسن بنا ، إذ كنا حراصا على تتميم نوعنا ــ إذ الحق فى ذلك ــ أن تلزم فى كتابنا هذا عادتنا فى جميع موضوعاتنا من إحضار ما قال القدماء فى ذلك قولا تاما على أقصد سبله وأسهلها سلوكا على أبناء هذه السبيل ، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولا تاما على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان ، وبقدر طاقتنا مع العلة العارضة لنا فى ذلك من الانحصار عن الاتساع فى القول المحلل لعقد العويص الملتبسة توقيا سوء تأول كثير من المتسمين بالنظر فى دهرنا من أهل الغربة عن الحق ، وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق لضيق فطنهم عن أساليب الحق ، وقلة معرفتهم بما يستحق ذو الجلالة فى الرأى والاجتهاد فى الانفاع العامة الكل ، الشاملة لهم ، ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية والحاجب بسدف سجوفه أبصار فكرهم عن نور الحق ووصفهم ذوى الفضائل الإنسانية ــ التى قصروا عن نيلها وكانوا منها فى الأطراف الشاسعة ــ لموضع الأعداء الحربية الواترة ، ذبا عن كراسيهم المزورة التى نصبوها عن غير استحقاق بل للترؤس والتجارة بالدين وهم عدماء الدين لأن من تجر بشيء باعه ، ومن باع شيئا لم يكن له ، فمن تجر بالدين لم يكن له دين ، ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفرا» .

٥ ـ الدين لايتعارض مع الفلسفة

«لأن فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوحــــدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه ، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه . واقتناء هذه جميعا هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه فان الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبيه الله وحده وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذواتها وآثارها . فواجب إذن التمسك بهذه القنية النفسية عند ذوى الحق ، وأن نسعى فى طلبها بغاية جهدنا لما قدمنا ، وما نحن قائلون الآن.

وذلك أنه باضطرار يجب على ألسنة المضادين لها اقتناؤها ، وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا إن اقتناءها يجب أولا يجب ، فان قالوا إنه يجب وجب طلبها عليهم ، وإن قالوا إنها لاتجب وجب عليهم أن يحصروا علة ذلك ، وأن يعطوا على ذلك برهانا ، وإعطاء العلة والبرهان من قنيــة علم الأشياء بحقائقها . فواجب إذن طلب هذه القنية بألسنتهم ، والتمسك بهــا اضطرار عليهم ».

٦ — فى أن الوجود الانسانى وجودان : حسى وعقلى

«إن الوجود الإنسانى وجودان أحدهما أقرب منا وأبعد عند الطبيعة ، وهو وجود الحواس التى هى لنا منـــذ بدء نشوئنا ، وللجنس العام لنا ، ولكثير من غيرنا ، أعنى الحى العام لجميع الحيوان . فان وجودنا بالحواس ـ عند مباشرة الحس محسوسة ـ بلا زمان ولامعونة ، وهو غير ثابت لزوال ما يباشر . وسيلانه وتبدله فى كل حال بأحد أنواع الحركات ، وتفاضل الكمية فيه بالأكثر والأقل والتساوى . وغير التساوى، وتغاير الكيفية فيه بالتشبيه وغير التشبيه ، والأشـــد والأضعف . فهو الدهر فى زوال دائم ، وتبدل غير منفصل . وهو الذى يثبت صوره فى المصور فيؤديهــا للحفظ ، فهو متمثل ومتصـور فى نفس الحى . فهو وإن كان لا مات له فى الطبيعـه

فبعد عندها وخفى لذلك فهو قريب من الحاس جدا لوجدانه بالحس مع مباشرة الحس إياه . والمحسوس كله ذو هيولى أبدا ، فالمحسوس أبدا جــرم ، وبالجرم . والآخر أقرب من الطبيعة وأبعد عنا . وهو وجود العقل .

وبحق ما كان الوجود وجودان : وجود حسى ، ووجود عقــلى ، إذ الأشياء كلية وجزئية . أعنى بالكلى الأجنـاس للأنواع ، والأنواع للأشخاص ، وأعنى بالجزئية الأشخاص للأنواع . والأشخاص الجزئية الهيولانية واقعة تحت الحواس ، وأما الأجناس والأنواع فغير واقعة تحت الحواس ، ولا موجودة وجودا حسيا ، بل تحت قوة من قوى النفس التامة أعنى الانسانية هى المسماة العقل الإنسانى . وإذ الحواس واحدة الأشخاص فكل متمثل فى النفس من المحسوسات فهو للقوة المستعملة الحواس».

٧ — المعنى النوعى وما لاهيولى له لايتمثلان فى النفس .

«وأما كل معنى نوعى ، وما فوق النوع . فليس يتمثل للنفس ــ لأن المثل كلها محسوسة ــ بل مصدق فى النفس ، محقق متيقن بصدق الأوائل العقلية المعقولة اضطرارا . وبالهيولى هم غير صادقين فى شىء بعينه ليس يعرى. فان هذا وجود للنفس لاحسى ، اضطرارى ، لايحتاج إلى متوسط ، وليس يتمثل لهذا مثال فى النفس ، لأنه لامثل . لأنه لالون ، ولاصوت ، ولاطعم ولا رائحة ، ولا ملموس ، بل إدراك لا مثالى . وكل ما كان هيولانيا فانه مثالى يمثله الحس الكلى فى النفس ، وكل ما هو لاهيولانى ، وقد يوجـد مع الهيولانى كالشكل الموجود باللون إذ هو نهـاية اللون ، فيعرض بالحس البصرى أن يوجد الشكل إذ هو نهاية المدرك بالحس البصرى . وقد نظن أنه يتمثل فى النفس باجتلاب الحس الكـلى له — ويمثـله فى نفس الإنسان لاحقة تلحق المثال اللونى كاللاحقة التى تلحق اللون ، أنه نهاية الملون بوجود النهاية التى هى الشكل — وجود عقلى عرض بالحس لامحسوس بالحقيقة .

فلذلك كل اللاتي لا هيولى لها وتوجد مع الهيولى ، قد يظن أنها تمثل في النفس ، وأن ما يعقل مع المحسوس لا يتمثل .

فأما اللاتي لاهيولى لها ، ولاتقارن الهيولى ، فليس تمثل في النفس بتة ، ولا يظن أنها تمثل ، وإنما نقر بها لما يوجب ذلك اضطرارا كقولنا . إن جسم الكل ليس خارج منه خلاء ولا ملاء ، أعني لا فراغ ولا جسم . وهذا القول لايتمثل في النفس : لأن لا خلاء ولا ملاء شيء لم يدركه الحس ، ولا لحق الحس ، فيكون له في النفس مثال ، أو يظن له مثال ، وإنما هو شيء يجده العقل اضطرارا بهذه المقدمات التي تقدم . وذلك أن نقول في في البحث عن ذلك أن معنى الخلاء مكان لا متمكن فيه ، والمكان والمتمكن من المضاف الذي لايسبق بعضه بعضا ، فإن كان مكان ، كان متمكن اضطرارا وإن كان متمكن كان مكان اضطرارا . فليس إذن يمكن أن يكون مكان بلامتمكن ونعني بخلاء مكانا بلا متمكن، فليس يمكن إذن أن يكون للخلاء المطلق وجود . ثم نقول : والملأ إذا كان هو جسم ، فإما أن يكون جسم الكل لانهاية له في الكمية، وإما أن يكون متناهي الكمية وليس يمكن أن يكون شيء لانهاية له بالفعل كما سنبين بعد قليل فليس يمكن أن يكون جسم الكل لانهاية له في الكمية فليس بعد جسم الكل ملاء، لانه إن كان بعده ملاء، كان ذلك الملاء جسما فإن كان ذلك الملاء بعده ملاء ، وبعد كل ملا ملاء. كان ملاء بلانهاية. فوجب جسم بلانهاية في الكمية، فوجب لا نهاية بالفعل . ولانهاية بالفعل ممتنع أن يكون . فاذن جسم الكل لاملاء بعده . لأنه لاجسم بعده . ولاخلاء بعده كما بينا . فهذا واجب اضطرارا وليست له صورة في النفس وإنما هو وجود عقلي اضطراري فمن يبحث الأشياء التي فوق الطبيعة ، أعني التي لاهيولى لها ، ولا تقارن الهيولى فلن يجد لها مثلا في النفس بل يجدها بالأبحاث العقلية» .

٨ — **الواحد بالحق والواحد بالمجاز وفي « العظيم والصغير »** .

«فلنقل الآن بأي نوع توجد الوحدة في المقولات ، وما الوحد بالحق ، وما الواحد بالمجاز لا بالحقيقة ، ولنقدم كذلك ما يجب تقديمه فنقول :

إن العظيم والصغير ، والطويل والقصير ، والكثير والقليل ، لا يقال شيء منها على شيء قولا مرسلا بل بالإضافة . فانه إنما يقال عظيم عندما هو أصغر منه ، وصغير عندما هو أعظم منه . وكذلك يقال للهناة عظيمة إذا أضيفت إلى هناة أصغر منها . ويقال للجبل صغير إذا أضيف إلى جبل آخر أعظم منه . ولو كان يقال العظيم مرسلا على ما يقال عليه العظيم ، وكذلك الصغير ، لم يكن لما لا نهاية له وجود لا بالفعل ولا بالقوة بتة ، لانه لم يكن يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من المقول عليه عظيم قولا مرسلا . فكان العظيم المرسل ليس لا نهاية له بالفعل ، ولا بالقوة ، لأنه إن كان شيء آخر أعظم منه بالفعل أو بالقوة ، فليس هو عظيم مرسلا ، لأنه قد عرض له أن يكون صغيرا ، إذ آخر أعظم منه ، فان لم يكن كذلك ، فالذى هو أعظم منه أصغر منه أو مثله ، وهذا خلف لا يمكن . فاذن ليس شيء يمكن أن يكون شيء آخر أعظم منه من العظيم المرسل ، لا بالفعل ولا بالقوة . فاذن قد وجد عظيم لا ضعف له بالفعل ولا بالقوة ، وتضعيف الشيء تثنية كميته وتثنيه كميته موجودة بالفعل أو بالقوة ، فاذن تثنية العظيم المرسل موجود بالفعل أو بالقوة ، فاذن للعظيم المرسل ضعف ، والضعف كل لذى الضعف وذو الضعف نصف للضعف ، والنصف جزء الكل ، فذو الضعف جزء الضعف . فاذن العظيم المرسل كل ، والعظيم المرسل جزء ، فان لم يكن ضعف العظيم المرسل أعظم من العظيم المرسل فهو مثله أو أصغر منه . فان كان مثله عرض من ذلك محال بشع : وهو أن يكون الكل مثل الجزء وهذا خلف لا يمكن .

وكذلك يعرض إن كان أصغر منه أن يكون الكل أصغر من الجزء وهذا أشد إحالة وبشاعة . فاذن الكل أعظم من الجزء . فان ضعف العظيم الذى ظن أنه مرسل أعظم من العظيم المظنون أنه العظيم المرسل . والعظيم المرسل إنما يراد به ما لا شيء أعظم منه ، فاذن العظيم المرسل لا عظيم مرسل فاما ألا يكون عظيم بتة ، وإما أن يكون عظيم بالاضافة ، إذ لا يقال عظيم إلا مرسلا أو بالإضافة . فان كان

العظيم المرسل لا عظيما ،فهو لا هو ، وهذا خلف لا يمكن . وإن كان العظيم المرسل هو العظيم بالإضافة فالمرسل والإضافة اسمان مترادفان لشيء واحد وهو ما كان شيء آخر أصغر منه . إذن قد بين أنه لا يكون شيء لا شيء أعظم منه ، لا بالقوة ولا بالفعل بتة .

وبهذا التدبير تبين أنه لا يكون صغيرا مرسلا ، وإنما يكون الصغير بالإضافة أيضا . والعظيم والصغير يقالان على كل كمية .

فأما الطويل والقصير فيقالان على كل كمية متصلة خاصان لها دون غيرها من الكميات . وإنما يقالان بالإضافة أيضا قولا مرسلا . وبيان ذلك بمثل ما قدمنا فى العظيم والصغير .

٩ — فى الواحد والعدد .

« فأما القليل والكثير فانهما خاصة للكمية المنفصلة . وقد يعرض للكثيرما يعرض للعظيم والصغير ، والطويل والقصير ، من أنه لا يقال قولا مرسلا بالإضافة . وبيان ذلك بما قدمنا ، فان التدبير واحد . فأما القليل فقد نظن أنه يقال مرسلا بالإضافة . وذلك أنه يظن أنه كان أول العدد اثنين ، وكل عدد غير الاثنين أكبر من الاثنين ، فان الاثنين أقل الأعداد . فالاثنان هو القليل المرسل ، إذ ليس هو كثير بتة إذ لاعدد أقل منه . وإن كان الواحد عددا ، ولا شيء أقل من الواحد فالواحد هو الأقل المرسل . وهذا ظن ليس بصادق . لأنا إن قلنا إن الواحد عدد نظن أنه يلحقنا من ذلك شناعة قبيحة جدا . لأنه إن كان الواحد عددا فهو كمية ما ، وإن كان الواحد كمية ، فخاصة الكمية تلحقه وتلزمه ، أعنى أنه مساو ولا مساو ، فان كان للواحد أوحاد بعضها مساوية له ، وبعضها لا مساوية له فالواحد منقسم ، بأن الواحد الأصغر بعد الواحد الأكبر ، أو بعد بعضه . فالواحد الأكبر بعض فهو منقسم . والواحد لا ينقسم ، فانقسامه أيس ليس وهذا خلف لا يمكن فليس الواحد إذن عددا .

ولا نذهبن من قولنا : واحد ، إلى هيولى الواحد ، أعنى العنصر الذى يوجد بالواحد ، فصار واحدا . فان ذلك موجود لا واحدا . والمؤلفة من ذلك معدودات لا عدد كقولنا : خمسة أفراس ، فان الأفراس معدودة بالخمسة التى هى عدد لاهيولى له ، وإنما الهيولى فى الأفراس . فلا نذهبن من قولنا واحد إلى الموحد بالواحد بل إلى الوحدة عينها ، فالوحدة لا تنقسم بتة . فان كان الوحد عددا وليس بكمية ، وباقى الأعداد أعنى الاثنين وما فوقه كمية ، فان الواحد ليس تحت الكمية ، فهو تحت مقولة أخرى . فاذن الواحد ، وهو (و) باقى الأعداد إنما يقال إنها أعداد باشتباه الاسم لا بالطبع ، فاذن الواحد ليس بعدد بالطبع ، باشتباه الاسم . إذ ليس يقال الأعداد بالإضافة إلى شىء واحد ، كالطبيات إلى الطب ، والمبرئات إلى البرء .

ولكن كيف يمكن أن يكون هذا الظن صادقا . أعنى أن الواحد إن كان عددا لزمته خاصة الكمية التى هى مساو ولا مساو فتكون للواحد آحاد بعضها مساوله ، وبعضها أكثر أو أقل . لأنه إن كان هذا يلزم الواحد ، فهو أيضا يلزم كل عدد ، أعنى أن يكون له سمى مساويا له ، وسمى أقل منه ، وسمى أكثر منه ، فتكون للثلاثة ثلاثات بعضها مساو لها ، وبعضها أقل منها ، وبعضها أكثر منها . وكذلك يجب فى كل عدد ، فان كان هذا لا يجب فى الاعداد التى لا شك فيها ، فليس يجب فى الوحدانية . وإن كان معنى قولنا إن خاصة العدد ، وجميع الكمية ، مساو ولا مساو ، أن لكل عدد عددا مثله ، وعددا لا مثله أى أكثر منه أو أقل منه ، فالاثنان إذن لا عدد ، إذ ليس عدد أقل منه ، وإنما له أكثر منه . وإن كان يجب أن يكون الاثنان عددا إذ له مساو ، وهو إثنان آخران ولا مساو هو أكثر منه ، فانه يجب أن يكون الواحد عددا ، أو له مساو وهو واحد اخر ، ولا مساو هو أكثر منه أعنى اثنين وما فوق ذلك .

فاذن الواحد كمية . فالواحد وباقي الأعداد تحت الكمية . فاذن ليس الواحد عددا باشتباه الأيس ، فاذن هو بالطبع .

وأيضا لا يخلو الواحد من أن يكون عددا أو لا عددا ، فان كان عددا فاما أن يكون زوجا ، وإما فردا . فان كان زوجا فهو منقسم قسمين مما يلي الوحدانيات ، والواحد لا ينقسم ، فهو لا ينقسم ، وهو منقسم ، هذا خلف لا يمكن .

وأيضا إن كانت فيه آحاد فهو مركب من آحاد ، فهو مركب من ذاته وهو واحد ، وهو آحاد ، والواحد واحد فقط لا آحاد ، فهو آحاد ولا آحاد وهذا خلف لا يمكن أيضا .

وإن لم يكن زوجا فهو فرد . والفرد هو الذى كل قسمين ينقسم إليهما غير متماثلي الوحدانيات . فالواحد إذن هو منقسم لا منقسم ، وآحاد ولا آحاد ، وهذا خلف لا يمكن . فاذن ليس الواحد عددا . ولكن هذا الحد الذى حد به العدد الفرد يظن أنه لا يجب إلا بعد أن أن نبين أن الواحد ليس بعدد . وإلا فما يمنع من قال إن الواحد عدد من أن يحد العدد الفرد بأنه هو العدد الذى انقسم بقسمين . فان قسميه غير متماثلي الوحدانيات ، فيدخل فيه الواحد . إذ ليس يوجب أنه منقسم اضطرارا

فاذ لم يظهر أنه واجب من هذا البحث أن الواحد ليس بعدد فنقول إذن : إن ركن الشيء الذى يبنى منه الشيء أعنى الذى ركب منه الشيء ليس هو الشيء كالحروف الصوتية التى ركب منها الكلام ، فانها ليست هى الكلام لأن الكلام صوت مؤلف موضوع دال على شيء مع زمان ، والحرف صوت طباعي لا مؤلف . فان كان العدد المقر به عند الكل مؤلفا من آحاد ، فالواحد

ركن العدد ، فليس بعدد ، وليس للواحد ركن ركب منه فيكون ركنا لما ركب من الواحد أيضا . فيكون الواحد عددا ركنه ركن كل التى نقر بأنها أعداد ، فيمكن أن يكون الواحد عددا .

وقد يظن أن الواحد ركن الاثنين ، والاثنين ركن الثلاثة ، إذ فى الثلاثة اثنان موجودان ، فنظن كذلك إذ كان الاثنان — وهما عدد — ركن الثلاثة ، أن الواحد عدد ، وهو ركن الاثنين . وهذا الظن غير صادق ، لأن الاثنين ، وإن ظن أنه ركن الثلاثة ، فله ركن هو الواحد . والواحد وإن كان ركن الاثنين فليس له ركن ، فهو لامركب . فقد فارق الاثنين بأنه بسيط والاثنان مركب ، ركب من الواحد البسيط ، فليس يمكن أن يكون العدد بعضه بسيط هو ركنه — أعنى ببسيط لا مركبا من شىء — وبعضه مركب من ذلك البسيط . ولكن قد يظن أنه ممكن أن يكون كذلك بالجوهر المركب ، أعنى الجسم الذى هو مركب من جوهرين بسيطين ، أعنى العنصر والصورة ، كما قد قيل إن الجواهر ثلاثة : بسيطان : هما العنصر والصورة » (و) مركب منهما هو العنصر المصور أعنى الجسم . فنظن أنه يمكن أن يكون العدد أيضا منه بسيط هو الواحد الذى ركب منه العدد المقر به ومنه العدد المقر به المركب من الواحد البسيط . وهذا ظن غير صادق لأن التمثيل عكس . وذلك أن الجواهر الأولى البسيطة التى يركب الجسم منها هى العنصر والصورة . فعرض للجسم — إذ هو مركب — جواهر العنصر والصورة أن تكون جواهر ، إذ هو جواهر فقط . وهو بطباعه جسم أعنى مركبا من عنصر وأبعاد التى هى صورته . ولم يعرض للعنصر وحده ، وللبعد — الذى هو صورة — وحده أن يكون كل واحد منهما جسما إذ كان المركب منهما جسما . وكذلك لا يجب أن يكون الواحد ، لأنه ركن العدد المقر به عددا . لأن العدد مركب من آحاد فهو آحاد . كما أن الجسم — إذ هو مركب من جواهر — فهو جواهر — ويحق إذن للأشياء التى تركب منها أشياء فتكون تلك الأركان أجزاء للمركبة منها ،

لا شيء يمنع من أن يعطيها أساسها وحدودها ، كالحى فى الأحياء،والجوهر فى الجواهر ، أعنى أسماءها الجوهرية لا العرضية . فاذن الواحد ركن العدد لا عدد بتة .

فاذ قد تبين أن الواحد ليس بعدد ، فالحـــد المقول على العدد إذن هو محيط بالعـدد أعنى أنه عظم الوحدانيات ، وجميع الوحـدانيات ، وتأليف الوحدانيات . فاذن الاثنان أول العـــدد ، والاثنان إذا أفرد بطباعه ، ولم يتوهم غيره ، لم يكن بطباعه قليلا . فاذن إنما تلحقه العلة إذا أضيف إلى ماهو أكثر منه ، فاذن إنمـا هو قليل إذ جميع الأعداد أكثر منه . فاذن إنمـا هو قليل إذا أضيف إلى الأعداد . فأما إذا توهم طبعه ، فهو تضعيف الواحـد ، فهو جمع من واحدين ، فهو مركب من واحـدين ، والمركب ذو أجزاء ، فهو كل لأجزائه ، والكل أكثر من الجزء ، فليس الاثنان قليلا بطباعه .

فاذا كان العظم والصغير ، والطويل والقصير ، والكثير والقليل ، لايقال واحد منها مرسلا بالإضافة ، وإنمـــا يضاف كل واحد منها إلى آخر من جنسه لا من غير جنسه ، كالعظم فانه إن كان جسما فانه إنما يضاف إلى جسم آخـر لا إلى سطح ، ولا إلى خط ، ولا إلى مكان ، ولا إلى زمان ، ولا إلى عدد ، ولا إلى قول . فانه لايقال جسم أعظم أوأصغر من سطح ، أو خط ، أو مكان ، أو زمان ، أو عدد ، أو قول ، بل من جسم ، فكذلك كل واحد من باقي الأعظام لايقال أعظم ولا أصغر مما ليس فى جنسه قولا صادقا . ولا يقال سطح أعظم أو أصغر ، من خط أو مكان أو زمان أو عدد أو قول ، بل من سطح . ولا خط أعظم أو أصغرمن مكان أو زمان أوعدد أو قول، بل من خط . ولا مكان أعظم أو أصغر من زمان أو عدد أوقول ، بل من مكان . ولا زمان أعظم أو أصغر من عـدد أو قـول ، بل من زمان . ولا عدد أعظم أو أصغر من قول ، بل من عدد . ولا قول أعظم أو أصغر من واحد من باقي الأعظام بل من قول . وكذلك لايقـال قولا صادقا : جسم

أطـول أو أقصر من سطح أو خط أو مكان أو زمان أو عدد أو قول ، وإن ظن أن جزءا ما أطول أو أقصر من سطح أو خط أو مكان ، فان ذلك ظن كاذب ، لأنه إن ظن أن طـول جرم أطول أو أقصر من طـول سطح أو خط أو مكان فان طول كل واحد منها هو بعد واحد من أبعـاد ما نسبت إليه ، والبعد الواحـد خط ، فاذن إنما نذهب من أن جرما أطول أو أقصر من سطح أو سطح أو خط أو مكان إلى أن خط هذا أطول من خط هذا . فان هذة جماعات من الكمية المتصلة .

والزمان أيضا من الكمية المتصلة ، فلأنه لاخط للزمان يظهر ظهوراً تاما، فانه لايقال جرم أطول وأقصر من زمان . فبين ألا يقال الطول والقصر لما يقال له الطول والقصر إلا لمـكان فى جنس واحد ، أى فى جرم فقط ، أو سطح فقط ، أو مكان فقط ، أو زمان فقط .

فأما عدد أو قول فلا يقال عليه طول ولا قصر بذاته ، بل يقـال ذلك عليه من جهة الزمان الذى هو فيه . فانه يقال عدد طويل أى فى زمان طويل وكذلك يقال : قول طويل ، أى فى زمان طويل . إلا أن القول والعـدد يحتمل كل واحد منهما اسم الطول واسم القصر بذاته .

وكذلك الكثير والقليل لايقـالان فيما يقالان عليه إلا فى جنس واحـد أعنى فيما يقال عليه العدد .

والقول فانه لايقال قولا صادقا : قول أكثر أو أقل من عدد . ولا عدد أكثر أو أقل من قول . بل عدد أكثر أو أقل من عدد ، وقول أكثر أو أقل من قول».

١٠ — **صفات الواحد** :

«فاذ قد تبين ما قدمنا ، فليس إذن الواحد بالحقيقة قابلا للاضـــافة إلى مجانسة ، وإن كان له جنس قبل أن يضاف إلى مجانسة ، فأقول : لا جنس

للواحد الحق بتة . وقد قدمنا أن ماله جنس فليس بأزلى وأن الأزلى لا جنس له ، فاذن الواحد الحق أزلى ، ولا يتكثر بتة بنوع من الأنواع أبدا ، ولا يقال واحد بالإضافة إلى غيره . فاذ هو الذى لا هيولى له ينقسم بها ، ولا صورة مؤتلفة من جنس وأنواع ، فان الذى هو كذلك يتكثر بما ألف منه . ولا هو كمية بتة ، ولا له كمية ، لأن الذى هو كذلك أيضا ينقسم ، لأن كل كمية أو ذى كمية يقبل الزيادة والنقص . وما قبل النقص منقسم ، والمنقسم متكثر بنوع ما . وقد قيل إن الكثرة تكون فى كل واحد من المقولات ، وفيما يلحقها من الجنس والنوع والشخص والفصل والخاصة والعرض العام والكل والجزء والجميع . وكذلك الواحد يقال على كل واحد من بعده . فاذن الواحد الحق ليس هو واحدا من هذه» .

١١ ــ الواحد ليس به حركة :

«والحركة فيما هى من هذه ، أعنى الجسم الذى [هو] هيولى مصورة ، إذ الحركة إنما هى نقلة من مكان إلى مكان ، أو ربو أو نقص ، أو كون أو فساد ، أو استحالة ، وحركة متكثر لأن المكان كمية ، فهو منقسم . فالموجود فى أقسام : منقسم بأقسام المكان فهو متكثر ، فالحركة المكانية متكثرة . وكذلك الربوية والنقصية متكثرة فان حركة نهايات الرابي [و] والناقص منقسمة لوجودها فى أقسام المكان الذى ما بين نهاية الجرم قبل الربو إلى نهاية الجرم فى نهاية الربو . وكذلك ما بين نهاية الجرم قبل النقص إلى نهايته فى نهاية النقص . وكذلك الكون والفساد ، فان من بدء الكون والفساد إلى نهاية الكون والفساد ، منقسما بقسم الزمان الذى فيه الكون والفساد بحركة الربو والنقص والكون والفساد منقسمة جميعاً . وكذلك الاستحالة شديد ، والاستحالة إلى التمام ، منقسمة بأقسام زمان الاستحالة . فجميع الحركات منقسمة ، وهى أيضا متوحدة . لأن كل حركة فكلها واحدة ، إذ الوحدة تقال على الكل المطلق . وجزؤها واحد ، إذ الواحد

يقال على الجزء المطلق . فإذن – إذ الكثرة موجودة فى الحركة – فالواحد الحق لا حركة .

١٢ – الحركة موجودة فى النفس

وإذ كل مدرك بالحس أو العقل ، إما أن يكون موجودا فى عينه أو فى فكرنا وجودا طبيعيا ، وإما فى لفظنا أو خطوطنا وجودا عرضيا ، فإن الحركة موجودة فى النفس : أعنى أن الفكر ينتقل من بعض صور الأشياء إلى بعض ، ومن أخلاق لازمة للنفس إلى سرور وإلى آلام كالغضب ، والفرق والفرح والحزن ، وما كان كذلك . فالفكر متكثرة ومتوحدة إذ لكل كثرة كل وجزء ، إذ هى معدودة ، وهذه أعراض النفس ، فهى متكثرة أيضا ومتوحدة بهذا النوع ، فالواحد الحق لا نفس . ولأن نهاية الفكر إذا سلكت على سبل مستقيمة إلى العقل – وهو أنواع الأشياء ، إذ النوع معقول وما فوقه ، والأشخاص محسوسة ، أعنى بالأشخاص جزئيات الأشياء التى لا تعطى شيئا أساميها ولا حدودها – فاذا تحدت بالنفس فهى معقولة .

١٣ – العقل بالفعل

والنفس عاقلة بالفعل عند اتحاد الأنواع بها . وقبل اتحادها بها كانت عاقلة بالقوة وكل شىء هو كشىء بالقوة ، فانما يخرجه إلى الفعل شىء آخر ، هو ذلك المخرج من القوة إلى الفعل بالفعل . والذى أخرج النفس التى هى عاقلة بالقوة إلى أن صارت عاقلة بالفعل ، أعنى متحدة بها ، أنواع الأشياء وأجناسها ، أعنى كلياتها . وهى كليات أعيانها ، فانها باتحادها بالنفس صارت النفس عاقلة ، أى لها عقل ما أتى لها كليات الأشياء . فكليات الأشياء ، إذ هى فى النفس خارجة من القوه إلى الفعل ، هى عقل النفس المستفاد الذى كان لها بالقوة . فهى العقل الذى بالفعل الذى أخرج النفس من القوة إلى الفعل .

١٤ – العقل متكثر

والكليات متكثرة ، كما قدمنا ، فالعقل متكثر . وقد نظن أنه أول متكثر . وهو متوحد بنوع ما إذ هو كل كما قدمنا ، وأن الوحدة تقال على الكل . والوحدة بحق لا عقل .

١٥ – « الواحد » يقال على أنحاء كثيرة

وإذ فى ألفاظنا الأسماء المترادفة كالشفرة والمدية المرادفة حديدة الذبح ، فقد يقال واحد للمترادفة ، وأنه يقال المدية والشفرة واحد ، وهذا الواحد متكثر أيضا ، لأن عنصره ، وما يقـــال على عنصره متكثر . فإن حديدة الذبح التى هى عنصر المترادفة ، التى هى المـدية والشفرة والسكين متجزئة متكثرة . وأيضا الأسماء المقولة عليهــــا متكثرة . فالواحد الحق لا أسماء مترادفة .

وأيضا إذ فى ألفاظنا المشتبهة بالاسم كالسبع المسمى كلبا ، والكوكب المسمى كلبا ، فانه يقال إنها واحد بالاسم أى كلب . وعنصر هذا الكلب متكثر أعنى السبع والكوكب . وهذه المشتبهة بالاسم ليس منها شىء عـــلة لشىء ، لأن الكوكب ليس علة السبع ولا السبع علة الكوكب . وقد توجد متشابهة بالاسم بعضها عـــلة بعض كالمخطوط ، والملفوظ ، والمفكر فيه ، والعين القائمة . فإن الخط الذى هو جوهر منبىء عن اللفظ الذى هو جوهر ، واللفظ الذى هو جوهر منبىء عن المفكر فيه الذى هو جوهر . والمفكر فيه الذى هو جوهر منبىء عن العين الذى هو جوهر . وقد يقال لهذه جميعا واحدا أعنى العين فى ذاتها ، وفى الفكرة ، وفى اللفظ ، وفى الخط . والعين فى ذاتها علة العين فى الفكـر ، والعين فى الفكر علة العين فى اللفظ ، والعين فى اللفظ علة العين فى الخط . وهـذا النوع من الواحد متكـثر أيضا إذ هو مقول على كثير . فليس الواحد الحق واحدا بنوع اشتباه الاسم .

وإذ قد يقال واحدا للتى عنصرها واحد ، إلا أنها تغاير بغيرية ما ، إما فعل ، أو انفعال أو إضافة ، أو غير ذلك من التغاير ، كالباب والسرير التى عنصرها واحد ، أعنى خشبا أو أى عنصر صنع منه أشياء مختلفة المثل ، فانه يقال الباب والسرير واحد بالعنصر . وهذه أيضا كـثير من جهة عنصرها

إذ عنصرها متكـثر متجزء . ومن جهة مثلها . وأيضا اللاتي هى واحـدة بالعنصر الأول أعني بالإمكان ، متكثر من جهـة العنصر ، إذ هو موجود لمثل كثير . وأيضا قد يقال واحد بالعنصر الأشياء التي تقـال على شيء فيلحقها شيء آخر اضطرارا ، كالفساد المقول على الفاسد فانه يلحقه الكون إذ فساد الفاسد كون لآخر . فانه يقال : إن الكائن هـو الفاسد بالعنصر . وهذا بالفعل . وقد يتكثر هذا أيضا إذ العنصر لعدة مثل . وقد يقال هذا النوع من الواحد بالقوة أعني الواحد بالعنصر ، الأشياء التي تقال على شيء فيلحقها شيء آخر كالربو المقول على الرابي فانه يلحقـه الضمر ، فانه الذى له ربو له ضمر بالقوة . فيقال واحـد الرابي الضامر . أى أن الرابي هو الضـامر . وهذا متكثر أيضـا من جهة العنصر . إذ العنصر لعـدة من جهة المثل أعنى الربو والضمر .

فالواحد الحق لا يقال بنوع العنصرية . فليس يقال بواحد من أنواع الواحد الذى بالعنصر .

١٦ ـ الواحد الحق لا ينقسم

وقد يقال للواحد الذى لا ينقسم كما قدمنا والذى لاينقسم إما لا ينقسم بالفعل وإما بالقوة . أما الذى لا ينقسم بالفعل فكالذى لا ينقسم لصلابته ، كحجر الماس أعني أنه عسر الانقسام . وهذا هو ذو أجزاء اضطرارا ، إذ هو جسم ، فهو متكثر . أو كالذى يصغر جدا عن الآلة القاسمة فان ذلك يقال له لا ينقسم ، إذ ليس آلة تقسمه . وهو ذو أجزاء لأنه عظيم ما ، إذا لحقه الصغر فهو متكثر .

ويقال لا ينقسم بالفعل أيضا ، وإن فصل تفصيلا دائما ، لم يخرج عن طباعه إلى غيره ، بل كل مفصول منه يحتمل حده واسمه كجميع الأعظام المتصلة ، أعني الجرم والبسطح والخط والمكان والزمان . فان مفصول الجرم

جرم ، ومفصول السطح سطح، ومفصول الخط خط، ومفصول المكان مكان، ومفصول الزمان زمان فهذه جميعا لا تنقسم بالفعل ولا بالقوة إلى غير نوعها . وكل واحد منها قابل للتفصيل والكثير قبولا دائما إلى نوعه .

وأيضا فهن الجرم تكثير بأبعاده الثلاثة ونهاياته الست ، والسطح ببعديه ونهاياته الأربع ، والخط ببعده ونهايتيه . وكذلك المكان يتكثر بقدر أبعاد المتمكن ونهاياته التي هي الآنات (في) الزمان الحادة لنهايتيه كحد العلامات لنهايات الخط . كذلك كل مشتبه الأجزاء يقال له واحد لأنه لا ينقسم ، أي كل مفصول منه محتمل حدا واسما وهذا أيضا يتكثر لأنه لا ينقسم أي كل قابلا قبولا دائما . ويقال أيضا لا ينقسم بالفعل ولا بالقوة الذي إن قسم بطلت ذاته كالإنسان الواحد ، كمحمد وسعيد وكالفرس الواحد ، كالرائد وذي العقال ، وما كان كذلك من كل شخص طبيعي ذي مثال ، أو عرض كذلك ، أو نوع ، أو جنس أو فصل ، أو خاصة ، أو عرض عام . فانه إن قسم لم يكن هو ما هو . وهو متكثر لما ركب منه ، وبالتفضيل دائما أيضا . وهذه جميعا من المقول واحدة لأتصا له أيضا.

ويقال واحد لأنه لا ينقسم بنوع آخر ما كان لا ينقسم لأنه ليس متصلا وما كان كذلك فانه يقال على نوعين أحدهما لأنه ليس بمتصل ، ولا وضع له ولا مشترك كالواحد العددي فانه ليس بشيء متصل أعني أن له أبعادا ونهايات فهو شيء متصل ، بل هو لا منقسم ولا منفصل ، وهذا متكثر أيضا من جهة موضوعاته التي يعدها ، وهذا هو الواحد العددي مكيال كلها . والآخر حروف الأصوات فانها ليست بمتصلة، ولا وضع للعلل التي بها الواحد العددي لا منقسم ، وهو مكيال الألفاظ فقط .

ويقال واحد لأنه لا ينقسم بنوع آخر ، وهو ما كان كذلك ، لأنه لا جزء له مثله ، ولا مثل غيره ، وأيضا وهو مشترك . وما كان كذلك فانه يقال على نوعين : أحدهما له وضع كعلامة الخط التي هي نهايته ، فانه

لا آخر لها ، لأنها نهاية بعد واحد ، ونهـايته البعد لا بعد . وهى متكثرة بحاملاتها أعنى الزمان الماضى ، والزمان الآتي التى هى مشتركة لهما .

ويقال واحد أيضا الذى لا ينقسم من جهة الكلية ، فانه يقـــال رطل واحد ، لأنه إن انفصل من كلية الرطل شىء ، بطـــل الرطل ، فلم يك كلا لرطل واحد ، وكـذلك ما يقال إن خط الدائرة أشد استحقاقا للواحد من غيره من الخطوط ، إذ هو كل الحد ، لأنه لانقص فيه ولا زيادة، بل كل كامل . وما كان كـذلك فهو متكـثر بتفصله أيضا . وأخرى بأن يكون الذى لا ينقسم أشد التى يقال واحد استحقاقا للوحدة من باقى أنواع الواحد وأشدها توحدا .

١٧ ـ اجمال القل فى « الواحد »

فقد تبين مما قلنا أن الواحد يقال إما بالذات وإما بالعرض . أما بالعرض فكنوع المقول بالاسم المشترك ، وأما بالأسماء المترادفة أو جامع أعراض كـثيرة كـقولنا الكاتب والخطيب واحد ، إذا كانا يقالان على رجل واحد أو على الإنسان ، أو الإنسان والكاتب واحد ، وما كان كـذلك .

وأما بالذات فباقى مايقال عليه الواحد مما ذكرنا أنه يقال واحد . وهن جميعا ما جوهرها واحد ، وينقسم قسمه أولى إما بالاتصال وهو من خير العنصر ، وإما بالصورة وهو من حيز النوع ، وإما بالاسم وهو من خيرهما جميعا ، وإما بالجنس وهو من حيز الأول . فالواحد بالاتصال هو الواحد بالعنصر أو بالرباط ، وهوالذى يقال له واحد بالعدد أو بالكل . والواحد بالصورة هى التى أحدها واحد . والواحد بالجنس هى التى حد محمولها واحد والتى بالاسم أعنى بها ماهى بالمساواة واحد ، والواحـد بالمساواة هى التى نسبتها واحد كالأشياء الطبية المنسوبة جميعا إلى الطب . وجميع هذه الأنواع التى ذكرنا أعنى الواحد بالعدد ، ثم الواحد بالصورة ، ثم الواحد بالجنس ،

ثم الواحد بالمساواة يتبـــع أواخرها أوائلها ، ولا يتبع أوائلها أواخرها أعنى أن ما كان واحدا بالعدد فهو واحد بالصورة ، وما كان واحدا بالصورة فهو واحد بالجنس ، وما كان واحدا بالجنس فهو واحد بالنسبة . وليس ما كان واحدا بالنسبة فهو واحد بالجنس ، ولا ما كان واحدا بالجنس فهو واحد بالصورة ، ولا ما كان واحدا بالصورة فهو واحد بالعدد . فبين أن مقابل الوحدة الكثرة فالكثرة إذن تقال بكل نوع من هـــذه . فيقال كثير إما لأنه لا متصل فهى منفصلة ، ولأن عنصرها ينقسم للصور ، أو صورها للجنس ، أو إلى ما ينسب إليه وبين أن الهوية تقال على كل ما عليه الواحد . فالهوية تقال لما بعده أنواع الواحد .

فقد تبين أن الواحد الحق ليس هو شىء من المعقولات ولا عنصر ، ولا جنس ، ولا نوع ، ولا شخص ، ولا فصل ، ولا خاصة ، ولا عرض عام ، ولا حركة ، ولا نفس ، ولا عقل ، ولا كل ، ولاجزء ، ولا جميع ولابعض ولا واحد بالإضافة إلى غـــير مثل واحد مرسل ، ولا يقبل التكثير ، ولا المركب كثير ، ولا واحد مما ذكرنا أنه موجود فيـه أنواع جميـع أنواع الوحد التى ذكرنا . ولا يلحقه ما يلحق مساحتها .

وإذ هـذه التى ذكرنا أبسط ما هى له ، أعنى ما يقال عليه ، فما يقال عليه أشد تكثرا . فالواحد الحق إذن لا ذو هيولى ولا ذو صورة ، ولا ذو كمية ولا ذو كيفية ، ولا ذو إضافة ، ولا موصوف بشىء من باقى المعقولات ولا ذو جنس ، ولا ذو فصل ، ولا ذو شخص ، ولا ذو خاصة ، ولا ذو عرض عام ، ولا متحرك ، ولا موصوف بشىء مما بقى أن يكون واحـــدا بالحقيقة فهو إذن وحدة فقط محض . أعنى لا شىء غير وحدة وكل واحدة غـيره فتتكثر فاذن الوحدة ، إذ هى عرض فى جميـع الأشياء ، فهى غير الواحد الحق ، كما قدمنا . والواحد الحق هو الواحد بالذات الذى لا يتكـثر بتة بجهة من الجهات ، ولا ينقسم بنوع من الانواع . لا من جهـة ذاته ، ولا

من جهة غيره ،ولا زمان ولامكان ، ولا حامل ، ولا محمول ، ولا كل جزء ، ولا للجوهر ، ولا للعرض ، ولا بنوع من أنواع القسمة أو التكثر بتة .

فأما الواحد بجميع الأنواع غيره ، فاذا كان فيما هو فيه بالعرض ، فكل ما كان فى شىء يعرض ثمعرضه فيه غيره ، إما ما ذلك الشىء فيه يعرض ، وإما بالذات . وليس يمكن أن تكون الاشياء بلا نهاية بالفعل . فأول علة للوحده فى الموحدات هو الواحد الحق الذى لم يفد الوحدة من غيره ، لأنه لايمكن أن تكون المفيدات بعضها لبعض بلا نهاية فى البدء .

وعلة الوحدة فى الموحدات هو الواحد الحق الأول . وكل قابل للوحدة فهو معلول ، فكل واحد غير الواحد غير الواحد بالحقيقة فهو الواحد بالمجاز لا بالحقيقة ، فكل واحد من المعلولات للوحدة إنما يذهب عن وحدته إلى غير هوية ، أعنى أنه لا يتكثر من حيث يوجد وهو كثير لا واحد مرسل ، أعنى مرسل واحد لا يتكثر بتة . وليس وحدته شيئا غير هويته . فاذا كان كل واحد من المحسوسات ، وما يلحق المحسوسات ، فيها الوحدة والكثرة معا وكانت الوحدة فيها جميعا أثرا من مؤثر عارضا فيه لا بالطبع،ولا كانت الكثرة جماعة وحدانيات أضطرارا ، فباضطرار إن لم تكن وحدة لم تكن كثرة بتة . فاذن تهوى كل كثير هو بالوحدة . فان لم يكن وحدةولا هوية الكثير بتة ، فأذن كل منهو إنما هو انفعال يوجد ما لم يكن . فاذن فيض الوحدة عن الواحد الحق الأول ، هو تهوى كل محسوس ، وما يلحق المحسوس فيوجد كل واحد منها إذن يهوى بهوية إياها .

فاذن علة التهوى من الواحد الحق ، الذى لم يفد الوحدة من مفيد ، بل هو بذاته واحد . والذى يهوى ليس هو لم يزل ، والذى ليس هو لم يزل

مبدع أى يهوية عن علة . فالذى يهوى مبدع . وإذ كانت علة التهوى الواحد الحق الأول ، فعلة الإبداع هو الواحد الحق الأول ، والعلة التى منها مبدأ الحركة ، أعنى المحرك مبدأ الحركه التهوى أى الانفعال — فهو المبدع جميع المتهويات . فاذن لا هوية إلا بما فيها من الوحدة ، وتوحدها هو تهويها . فبالوحدة قوام الكل ، لو فارقت الوحدة عادت ودبرت مع الفرق معا بلا زمان .

١٨ — الواحد الحق هو الاول المبدع :

فالواحد الحق إذن هو الأول المبدع الممسك كل ما أبدع ، فلا يخلو شىء من إمساكه وقوته ، عاد ودبر .

فاذ قد تبين ما أردنا إيضاحه من تمييز الوحدات ليظهر الواحد الحق ، المقيد المبدع ، القوى الممسك ، وما الواحدات بالمجاز ، أعنى بافادة الواحد الحق جل وتعالى عن صفات الملحدين ، فلنكمل هذا الفن ولنتله بما يتلو ذلك تلوا طبيعيا ، بتأييد ذى القدرة التامة ، والقوة الكاملة والجواد الفائض .

ثانيا : من رسالة الـكندى
« فى حدود الاشياء ورسومها »

١٩ — فى معنى الفلسفة وحدها

الفلسفة ـ حدها القدماء بعدة حروف .

(ا) إما من اشتقاق أسمها ، وهو حب الحكمة ، لأن «فيلسوف» وهو مركب من فلا ، وهى محب ، ومن سوفا ، وهى الحكمة .

(ب) وحدوها أيضا من (جهة) فعلها ، فقـــالوا: إن الفلسفة هى التشبه بأفعال الله تعالى ، بقدر طاقة الإنسان ـ أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة (حـ)وحدوها أيضا من جهة فعلها ، فقالوا ، العناية بالموت ، والموت عندهم موتان : طبيعى ، وهو ترك النفس استعمال البدن ، والثـــانى إماتة الشهوات ـ فهذا هو الموت الذى قصدوا إليه ، لأن إماتة الشهوات ، هى السبيـــل إلى الفضيلة ، ولذلك قال كثير من أجله القـــدماء ، اللذة شر . فباضطرار أنه إذا كان للنفس استعمالان : أحدهما حسى عقلى ، كان مما سمى الناس لذة ما يعرض فى الإحساس لأن التشاغل بالذات الحسية ترك لإستعمال العقـــل .

(د) وحدوها أيضا من جهة العلة ، فقالوا ، صناعة الصناعات وحكم الحكم

(هـ) وحدوها أيضا فقالوا .الفلسفة معرفة الإنسان معرفة نفسه ، وهذا قول شريف النهاية بعيد الغور .مثلا أقول . إن الأشيـــاء إذا كانت أجساما ولا أجســام ، وما لا أجسام إما جواهر وإما أعراض . وكان الإنسان هو الجسم والنفس والأعراض ، وكانت النفس جوهرا لا جسما ، فأنه إذا

عرف ذاته عرف الجسم بأعراضه والعرض الأول والجوهر الذى هو لا جسم فاذن إذا علم ذلك جميعا ، فقد علم الكل ، ولهذه العلة سمى الحكماء الإنسان العالم الأصغر .

(و) فأما ما نحد به عن الفلسفة فهو أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية إنياتها ومائيتها وعللها ، بقدر طاقة الإنسان .

السؤال عن البارىء ، عز وجل ، فى هذا العالم ، وعن العـالم العقلى ، وإن كان فى هذا العـالم سىء فكيف هو الجواب عنـده ، هو كالنفس فى البدن ، لا يقوم شىء من تدبيره إلا بتدبير النفس ، ولا يمكن أن يعـلم إلا بالبدن بما يرى من آثار تدبير النفس (فيه) ، ولا يمكن إلا بالبدن بما يرى من آثار تدبيرها فيه — فهكذا العالم المرئى لا يمكن أن يـكون تدبيره إلا بعالم لا يرى ، والعالم الذى لا يرى لا يمكن أن يكون (معلوما) إلا بما يوجد فى هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه .

٢٠ — فى الفلسفة الالهية

الازلى : الذى لم يكن ليس ، وليس بمحتاج فى قوامه إلى غـيره ، والذى لا يحتاج فى قوامه إلى غيره فلا علة له ، وما لا علة له فدائم أبدا .

الابداع إظهار الشىء عن ليس .

العلة الاولى : مبدعة ، فاعلة ، متممة الكل ، غير متحركة .

المحبة . (بالمعنى الطبيعى) علة إجتماع الأشياء .

الملائكية . الحياة والنطق .

الواحد : هو الذى بالفعل ، وهو فيما وصف به تارة (بالعرض) .

(وقد لا يكون هذا بمعنى الحق الأول ما دام يوصف بأنه تارة يكون بالعرض)

٢١ — فى الفلسفة الطبيعية

الاتصال . هو اتحاد النهايات .

الاسطقس. منه يكون الشيء ، ويرجع إليه منحلا ، وفيه الكائن بالقوة وأيضا . هو عنصر الجسم ، وهو أصغر الأشياء من جملة الجسم .

الانفصال. تباين المتصل .

الجرم . ماله ثلاثة أبعاد .

الصورة . الشيء الذى به الشيء هو ما هو .

الضغط . أنضمام أجزاء الهيولى لعلتين : إما أن تكون أجزاؤها غير متمكنة للتقارب ، فاذا عرض لها عارض تقارب أجزاؤها ، يسمى ذلك عصوا . أو لأن يكون كالوعاء مملوءا فينضم أجزاؤها، يسمى ذلك عضوا.

العنصر . طينة كل طينة .

الفعل. تأثير فى موضوع قابل للتأثير ، ويقال : هو الحركة التى من نفس المتحرك .

الفلك . عنصر وذو صورة ، فليس بأزلى (إذ العالم لحدث عند الكندى) .

القوة . ما ليس بظاهر ، وقد يمكن ن يظهر عما هو فيه بالقوه .

المماسة . توالى جسمين ليس بينهما (من) طبيعتهما ولا من طبيعية

غيرهما إلا ما لا يدركه الحس ، وأيضا هو تناهى نهايات الجسمين إلى خط مشترك بينهما .

الهيولى . قوة موضوعة لحمل الصور . منفعلة .

٢٢ — فى النفس وقواها وأفعالها .

الاختيار . إراده قد تقدمها روية مع تمييز .

الارادة . قوه يقصد بها الشىء دون الشىء .

علتها الخاطر .

الاستعمال . علته الإراده ، وقد يمكن أن يكون علة لخطرات أخر ، وهو الدور ، يلزم هذه العلل (التى) هى فعل البارى ،ولذلك تقول إن البارى عز وجل صير مخلوقاته بعضها سوانح لبعض ، وبعضها مستخرجة لبعض ، وبعضها متحركة ببعض .

الأنسانية . هى الحياه والنطق والموت (بينما الملائكية هى الحياه والنطق فحسب) .

التوهم . هو الفنطاسيا ، قوه نفسانية ومدركة للصور الحسية مع غيبة طينتها ، ويقال . الفنطاسيا ، وهو التخيل : وهو حضور صور الأشياء المحسوسة مع غيبة طينتها .

الحاس . قوه نفسانية مدركة لصوره المحسوس مع غيبة طينته .

الحس . إنية إدرالا النفس صور ذوات الطين فى طينتها بأحد سبل (القوه) الحسية ، ويقال : هو قوه للنفس مدركة للمحسوسات .

الدخل . هو حقد يقع معه ترصد فرصه الإنتقام ، وأسم الدخل فى

اللغة اليونانية مشتق من الكمون الرصد .

الرأى . هو الظن الظاهر فى القول والكتاب ، ويقال : أنه اعتقاد النفس أحد شيئين متناقضين اعتقادا يمكن الزوال عنه ، ويقال . إنه الظن مع ثبات القضية عند القاضي . والرأى إذن سكون الظن .

الرضا . أسم مشترك يقال على مضاده السخط ، ويقال على الأنفراد وعلى غير ذلك ، والمضادة للسخط هو قناعة النفس لما كانت غير قنعة به لعرض أحدث لها القناعة بنوع من المضادة .

الشك . هو الوقوف على حد الطرفين من الظن مع تهمة ذلك الظن .

الشهوه . هى مطلوب القوة المحبة وعلة تكاملها السببية ، هى مشتقة من الشهوة ، وهى إرادة نحو المحسوسات . ويقال . إن الشهوة هى الشوق ، على طريق الإنفعال ، إلى استزادة ما نقص من البدن وإلى تنقص ما زاد فيه ـ نريد بالأنفعال أنه شيء يجرى على خلاف ما يجرى به الأمر الذى بالفكر والتميز .

الضحك . إعتدال دم القلب فى الصفاء ، وانبساط النفس حتى يظهر سرورها ، وأصله بالفعل الطبيعى .

الطبيعة . ابتداء حركة وسكون عن حركة ، وهو أول قوى النفس

الظن . هو القضاة على الشىء من الظاهر ـ ويقال . لا من الحقيقة ـ والتبيين من غير دلائل ولا برهان ، ممكن عند القاضي بها زوال قضية .

العزم . ثبات الرأى على الفعل .

العشق . إفراط المحبة

العقل . جوهر بسيط مدرك للاشياء بحقائقها .

العمل . هو الأثر الباقى بعد انقضاء حركة الفاعل .

فعل بفكر .

العزيزه . طبيعة حالة فى القلب ، أعدت فيه لينال به الحياة .

الفهم . يقتضى الأحاطة بالمقصود إليه .

الفضائل الانسانية.

هى الخلق الإنسانى المحمود ، وهى تنقسم قسمين أولين .

أحدهما النفس ، والآخر مما يحيط بدن الإنسان من الآثار الكائنة عن النفس أما القسم الكائن فى النفس فينقسم ثلاثة أقسام . أحدهما الحكمة ، والآخر النجدة والآخر العفة،وأما الذى يحيط بذى النفس فلآثار الكائنة عن النفس ، والعدل فيا أحاط بذى النفس .

وأما **الحكمة** فهى فضيلة القوة (النطقية) ، وهى علم الأشياء الكلية . بحقائقها واستعمال ما يجب استعماله من الحقائق ،

أما **النجدة** فهى فضيلة القوة القلبية ، وهى الإستهانة بالموت فى أخذ ما ما يجب أخذه . ودفع ما يجب دفعه .

وأما **العفة** . فهى تناول الأشياء التى يجب تناولها لتربية أبدانها وحفظها بعد التمام وأثمار أمثالها والإمساك عن تناول ذلك .

وكل واحدة من هذه الثلاث سور للفضائل .

الفضائل . ـ لها طرفان : احدهما من جهة الإفراط . والآخر من جهة التقصير وكل واحد منها خروج عن الأعتدال . لأن حد الخروج عن

الاعتدال مقابل للاعتدال بأشد أنواع المقابلة تباينا ـ أعنى الايجاب والسلب فان الخروج عن الاعتدال رذيلة . وهم ينقسم قسمين متضادين . أحـدهما الأفراط والآخر التقصير .

(أما) الخلق الخامس فى النطقية (المغاير) للاعتدال فهى الجزيرة والحيل والمواربة والمخادعة وما كان كذلك .

فأما الاعتدال من جهة الفاسفة ـ أعنى اعتدال الطينة .

للنجدة خروج القوة القلبية عن الاعتدال . وهى رذيلة الاعتدال . وهو ينقسم قسمين متضادين . أحد من جهة السرف وهو التهور والهوج . وأما الآخر فهو من جهة التقصير . وهو الجبن .

وأما غير الاعتدال فى العفة فهى رذيلة أيضا مضادة للعفة . وهى تنقسم قسمين . أحدها من جهة الإفراط . وهو ينقسم ثلاثة أقسام ويضمها الحرص أحدها الحرص على المآكل والمشارب . وهو الشره والنهم وما سمى كذلك ومنها الحرص على النكاح من حيث سنح . وهو الشبق المنتج العهر . ومنها الحرص على القنيه . وهو الرغبة الذميمة الداعية إلى الحسد والمنافسة . وما كان كذلك . و(أما) الآخر الذى من جهة التقصير فهو الكسل وأنواعه .

ففضيلة هذه القوى النفسانية جميعا الاعتدال المشتق من العدل وكـذلك الفضيلة فيما يحيط بذى النفس من الآثار الكائنة عن النفس هى العدل فى تلك الآثار . أعنى فما إرادت النفس من غـــيرها وبغيرها . وأفعال النفس فى هذه المحيطة بذى النفس . فأما الرذيلة فى هـذا المحيطه بذى النفس فالجور المضاد للعدل فيها .

فاذن الفضيلة الحقية الإنسانية (هى) فى أخلاق النفس و(فى) الخارجة عن أخلاق النفس إلى ما أحاط بذى النفس .

قول الفلاسفة فى الطبيعة . تسمى الفلاسفة الهيولى طبيعة . وتسمى الصورة طبيعية ، وتسمى ذات كل شاء من الأشياء طبيعة ، وتسمى الطريق إلى السكون طبيعة ، وتسمى القوة المديرة للاجسام طبيعة .

قول بقراط فيها . أسم الطبيعة على أربعة معان : على بدن الإنسان ، وعلى هيئة بدون الإنسان ، وعلى القوة المديرة للبدن ، وعلى حركة النفس حد على النجوم . هو ما يدل عليه قوة حركات الكواكب من زمان معلوم وعلى زمانه وعلى الزمان الآتي المحدد .

القوة الحساسية . هى التى تشعر بالتغير الحادث فى كل واحد من الاشياء مثالها ان تشعر به من أعضاء البدن ومما كان خارجا عن البدن .

المحبة. مطلوب النفس ، ومتممة القوة التى هى إجتماع الأشياء ، ويقال هى حال النفس فيما بينها وبين شىء يجذبها إليه .

المحسوس هو المدرك صورته مع طينته .

النفس . تمامية جرم طبيعى ذى آلة قابل للحياة ، ويقال ، هى استكمال أول لجسم طبيعى ذى حياة بالقوة ، ويقال ، هى جوهر عقل متحرك من ذاته بعدد مؤلف .

الوهم. وقوف شىء للنفس بين الإيجاب والسلب ، لا يميل إلى واحد منهما .

اليقين. هو سكون الفهم مع ثبات القضية ببرهان .

٢٣ — فى الجوهر ومقولاته

الاضافة نسبة شيئين ، كل واحد منهما ثباته بثبات صاحبه .

الجوهر . هو القائم بنفسه وهو حامل للاعراض لم تتغير ذاتيته

موصوف لا واصف ، ويقال : هو غير قابل للتكوين والفساد وللأشياء التي تزيد لكل واحد من الأشياء التي مثل الكون والفساد ، في خاص جوهره ، التي إذا عرفت،عرفت أيضا بمعرفتها الأشياء العارضة في كل واحد من الجوهر الجزئي ، من غير أن تكون داخلة في نفس جوهره الخاص .

الحركة : تبدل حال الذات .

الزمان : مدة تعدها الحركة غير ثابتة الأجزاء .

الكية : ما احتمل المساواة وغير المساواة .

الكيفية : ما هو شبيه وغير شبيه .

المكان : نهايات الجسم ، ويقال هو التقاء أفقي المحيط والمحاط به .

الوقت : نهاية الزمان المفروض للعمل .

ثالثا: من رسالة الكندى

« فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم »

٢٤ - فى تناهى جرم العالم :

« ان المقدمات الأولى المعقولة بغير متوسط هى :

ا ـ أن كل الأجرام التى ليس منها شىء أعظم من شىء ، متساوية .

ب ـ والمتساوية ، أبعاد ما بين نهاياتها واحدة بالفعل والقوة.

ج ـ وذو النهاية ليس لا نهاية له .

د ـ وكل الأجرام المتساوية ، إذا زيد على واحد منها جرم ، كان أعظمها وكان أعظم مما كان من قبل أن يزاد عليه ذلك الجرم .

هـ وكل جرمين متناهي العظم ، إذا جمعا، كان الجرم الكائن عنها متناهى العظم ؛ وهذا واجب فى كل عظم وكل ذى عظم .

و ـ وأن الأصغر من كل شيئين متجانسين ، يعد الأعظم منهما أو يعد بعضه .

فان كان جرم لا نهاية له ، فانه إذا فصل منه جرام متناهى العظم ، فان الباقى : إما أن يكون متناهى العظم وإما لا متناهى العظم .

فان كان الباقى متناهى العظم ، فانه إذا زيد عليه المفصول منه المتناهى العظم ، كان الجرم الكائن عنها متناهى العظم ، والذى كان عنهما هو الذى كان قبل أن يفصل منه شىء ، لا متناهى العظم ، فهو إذن متناه لا متناه ، وهذا خلف لا يمكن . وإن كان الباقى لا متناهى العظم ، فانه إذا زيد عليه ما أخذ منه صار أعظم مما كان قبل أن يزاد عليه أو مساويا له :

فان كان أعظم مما كان ، فقد صار لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له، وأصغر

الشيئين بعد أعظمها أو بعد جزئه وأصغر الجرمين اللذين لا نهـــاية لهما بعد أعظمها أو بعد جزئه لا محالة ، فأصغرهما مساو لجرم أعظمها، والمتساويان هما اللذان متشابهاتها أبعاد ما بين نهاياتها واحدة ، فهما إذن ذوا نهايات ، لأن الأجرام المتساوية التى ليست متشابهة ، هى التى بعدها جزء واحد وتختلف نهاياتها بالكم والكيف أو معا ، فهما متناهيتان ، فالذى لا نهاية له الأصغر متناه ـ وهذا خلف لا يمكن ، فليس أحدهما أعظم من الآخر .

وإن كان ليس بأعظم مما كان قبل أن يزاد عليه، فقد زيد على جرم جرم فلم يزد شيئا ، وصار جميع ذلك مساويا له وحده ، وهو وحده جزء له، فالجزء مثل الكل ـ هذا خلف لا يمكن ، فقد تبين أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له . والأشياء المحمولة فى المتناهى متناهية أيضا اضطرارا، وكل محمول فى الجرم من كم أو مكان أو حركة أو الزمان الذى هو فاصل الحركة ، وجملة كل ما هو فى الجرم فمتناه أيضا ، إذ الجرم متناه فجرم الكل متناه وكل محمول فيه بعده أيضا . وإنما جرم الكل ممكن أن يزاد فيه بالوهم زيادة دائمة بأن يتوهم أعظم منه ، ثم أعظم من ذلك دائما — فانه لانهاية فى التزيد من جهة الإمكان — فهو بالقوة بلا نهاية ، إذ القوة ليست شيئا غير الإمكان ، أعنى أن يكون الشىء المقول بالقوة ، فكل ما فى الذى لانهاية له بالقوة فهو أيضا بالقوة لانهاية له ، ومن ذلك الحركة والزمان ، فان الذى لانهاية له إنما هو فى القوة ، فأما فى الفعل فليس يمكن أن يكون شىء لانهاية له ، لما قدمنا ، وإن ذلك واجب . فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمان بالفعل لانهاية له ، والزمان زمان جرم الكل ، أعنى مدته ، فان كان الزمان متناهيا ، فان إنية الجرم متناهية ، إذ الزمان ليس بموجود .

ولا جرم بلا زمان ، لأن الزمان إنما هو عـــدد الحركة ، أعنى أنه مدة

تعدها الحركة ، فان كانت حركة كان زمان ، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان ، والحركة إنما هى حركة الجرم ، فان جرم كان كانت حركة ، وإن لم يكن جرم لم تكن حركة : والحركة هى تبدل الأحوال : فتبدل مكان كل أجزاء الجرم فقط هو الحركة المكانية وتبدل مكان نهاياته إما بالقرب من مركزه أو البعد عنه هو الربو والاضمحلال: وتبدل كيفياته المحمولة فقط هو الاستحالة ، وتبدل جوهره هو الكون والفساد ، وكل تبدل فهو عاد مدة المتبدل ، أى الجرم ، فكل تبدل فهو لذى زمان . ومن التبدل الائتلاف والتركيب ، لأنه نظم الأشياء وجمعها ، والجرم جوهر ذو أبعاد ثلاثة ، أعنى طولا وعرضا وعمقا ، فهو مركب من الجوهر الذى هو جنسه . ومن الأبعاد التى هى فصوله ، وهو المركب من هيولى وصورة والتركيب تبدل الأحوال التى هى لا تركيب ، فالتركيب حركة ، وإن لم يكن حركة لم يكن التركيب .

والجرم مركب ، كما أوضحنا ، فان لم يكن حركة لم يكن جرم ، فالجرم والحركة لا يسبق بعضها بعضا ، وبالحركة الزمان لأن الحركة تبدل ما ، والتبدل عاد مدة المتبدل ، فالزمان مدة تعدها الحركة ، ولكل جرم مدة هى الحال التى هو فيها إنية ، أعنى الحال التى هو فيها ما ، والجرم لا يسبق الحركة كما أوضحنا . والجرم لم يسبق مدة تعدها الحركة ، فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا فى الإنية ، فهى معا ، فكل تبدل بفاصل مدة ، والمدة المفصولة هى الزمان ، وقبل كل فصل من الزمان فصل ، إلى أن ينتهى إلى فصل ليس قبله فصل أى إلى مدة مفصولة ، ليس قبلها مدة ـ ولا يمكن غير ذلك ، فان أمكن غير ذلك ، فان خلف كل فصل من الزمان فصل بلا نهاية ، فاذن يتناهى إلى زمان مفروض ، أبدا ، لأن لانهاية له فى القدم منه إلى هذا الزمان المفروض مساو مدته لمدة من الزمان المفروض

متضاعفا فى الأزمنة إلى مالا نهاية له ، وإن كان من لانهاية له إلى زمن محدود معلوم ،فان من ذلك الزمن المعلوم إلى مالا نهاية له من الزمان معلوما ، فيكون إذن لامتناهيا متناهيا ـ وهذا خلف لايمكن البتة . وأيضا إن كان لاينتهى إلى الزمن المحدود حتى ينتهى إلى زمن قبله ،وكذلك بلا نهاية ـ ومالا نهاية له لا تقطع مسافته ولا يؤتى على آخرها ، فانه لايقطع مالا نهاية له من الزمن ، حتى يتناهى إلى زمن محدود ، بتة ـ والانتهاء إلى زمن محدود موجود ، فليس الزمان متصلا من لانهاية له ، بل من نهاية اضطرارا فليست مدة الجرم بلا نهاية . وليس ممكنا أن يكون جرم بلا مدة ، فانية الجرم ليست لانهاية لها،وإنية الجرم متناهية، فيمتنع أن يكون جرم لم يزل .فالجرم إذا محدث اضطرارا .

٢٥ ـ فى وحدانية الله : ـ

والمحدث محدث المحدث ، إذ المحدث والمحدث من المضاف ، فللكل محدث اضطرارا عن ليس .

والمحدث لايخلوا أن يكون واحدا أو كثيراً ، فان كان كثيرا فهم مركبون ، لأن لهم اشتراكافى حال واحدة لجميعهم ،أى لأنهم أجمعين فاعلون . والشىء الذى يعمه شىء واحد إنما يتكثر بأن ينفصل بعضه من بعض بحال ما ،فان كانوا كثيرا ، ففيهم فصول كثيرة ، فهم مركبون مما عمهم ومن خواصهم ،لا أعنى بالكل واحداًدون الآخر ، والمركبون لهم مركب، لأن مركبا ومركبا من باب المضاف ، فيجب إذن أن يكون للفاعل فاعل ، فان كان الواحد فهو الفاعل الأول ، وإن كان كثيرا ، وفاعل الكثير كثير دائما ، وهذا يخرج بلانهاية،وقد اتضح بطلان ذلك ، فليس للفاعل فاعل

فاذن ليس كثيرا، بل واحد غير متكثر ، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علوا كبيرا ، لايشبه خلقه ، لأن الكثره فى كل الخلق موجودة ، وليست فيه بتة ، ولأنه مبدع وهم مبدعون ، ولأنه دائم وهم غير دائمين ، لأن ماتبدل تبدلت أحواله ، وماتبدل فهو غير دائم .

رابعا : من رسالة الكندى

« فى العقـــل »

٢٦ - فى العقل : -

إن رأى أرسططاليس فى العقل أن العقل على أنواع أربعة . الاول منها العقل الذى بالفعل أبداً ، والثانى العقل الذى بالقوة وهو للنفس ، والثالث العقل الذى خرج فى النفس من القوة إلى الفعل ، والرابع العقل الذى نسميه الثانى وهو يمثل العقل بالحس لقرب الحس من الحى وعمومه له أجمع . فانه يقول إن الصورة صورتان أما إحدى الصورتين فالهيولانية ، وهى الواقعة تحت الحس ، وأما الأخرى فالتى ليست بذات هيولى ، وهى الواقعة تحت العقل ، وهى نوعية الأشياء وما فوقها ، فالصورة التى فى الهيولى هى التى بالفعل محسوسة لأنها لو لم تكن بالفعل محسوسة لم تقع تحت الحس ، فاذا أفادتها النفس فهى فى النفس ، وإنما تفيدها النفس ، لأنها فى النفس بالقوة ، فاذا باشرتها النفس صارت فى النفس بالفعل ، وليس تصير فى نفس كالشىء فى الوعاء ولا كالمثال فى الجرم ، لأن النفس ليست بجسم ولا متجزئة ، فهى فى النفس والنفس شىء واحد ، لا غير ولا غيرية لغيرية المحمولات .

وكذلك أيضا القوة الحاسة ليست هى شيئا غير النفس ، ولا هى فى النفس كالعضو فى الجسم بل هى النفس وهى الحاس . وكذلك الصورة المحسوسة ليست فى النفس لغير أو غيرية ، فاذن المحسوس فى النفس هو الحاس . فأما الهيولى فان محسوسها غير النفس الحاسة ، فاذن من جهة الهيولى المحسوس ليس هو الحاس .

وكذلك يمثل العقل ، فان النفس إذا باشرت العقل ، أعنى الصور التى لا

هيولى لها ولا فنطاسيا ، واتحدت بالنفس أعني أنها كانت موجودة فى النفس بالفعل ، وقد كانت قبل ذلك لا موجودة فيها بالفعل ، بل بالقوة ، فهذه الصورة التى لا هيولى لها ولا فنطاسيا هى العقل المستفاد للنفس من العقل الأول ، الذى هو نوعية الأشياء التى هى بالفعل أبدا ، وإنما صار مفيدا والنفس مستفيدة لأن الأنفس بالقوة عاقلة ، والعقل الأول بالفعل ، وكل شىء أفاد شيئا ذاته فان المستفيد كان له ذلك الشىء بالقوة ، ولم يكن له بالفعل وكل ما كان لشىء بالقوة فليس يخرج إلى الفعل بذاته ، لأنه لو كان بذاته كان أبداً بالفعل . لأن ذاته له أبدا ما كان موجودا ، فاذن كل ما كان بالقوة فانما يخرج إلى الفعل بآخر ، هو ذلك الشىء بالفعل فاذن النفس عاقلة بالقوة وخارجة بالعقل الأول ، إذا باشرته ، إلى أن تكون عاقلة بالفعل فانها إذا اتحدت الصورة العقلية بها لم تكن هى والصورة العقلية متغايرة ، لأنها ليست بمنقسمة ، فتتغاير ، فاذا اتحدت الصورة العقلية فهى والعقل شىء واحـــد ، فهى عاقلة ومعقولة . فاذن العقل والمعقول شىء أحد من جهة النفس ، فأما العقل الذى بالفعل أبدا المخرج النفس إلى أن تصير بالفعل عاقلة ، بعد أن كانت عاقلة بالقوة ، فليس هو ومعقوله شيئا أحدا ، فاذن المعقول فى النفس والعقل ـ من جهة العقل الأول ـ الأول ليس بشىء واحد ، فأما من جهة النفس فالعقل والمعقول شىء أحد ، وهذا فى العقل هو بالبسيط أشبه بالنفس وأقوى منه فى المحسوس كثيراً .

فاذن العقل إما علة وأول لجميع المعقولات والعقول الثوانى . وإما ثان ، وهو بالقوة للنفس ، ما لم تكن النفس عاقلة بالفعل ، والثالث هو الذى بالفعل للنفس ، قد اقتنته ، وصار لها موجودا ، متى شاءت استعملته وأظهرته لوجود غيرهـــا منها ، كالكتابة فى الـكاتب ، فهى له معدة ممـكنة ، قد اقتناها وثبتت فى نفسه ، فهو يخرجها ويستعملها متى شاء ، وأما الرابع فهو العقل

الظاهر من النفس ، متى أخرجته ، فكان موجودا لغيرها منها بالفعل

فاذن الفصل بين الثالث والرابع أن الثالث قنية للنفس ، قد مضى وقت مبتدأ قنيتها ، ولها أن تخرجه متى شاءت ، والرابع أنه إما وقت قنيته أولا وإما وقت ظهوره ثانيا ، متى استعملته النفس ، فاذن الثالث هو الذى للنفس قنية ، قد تقدمت ، ومتى شاءت كان موجودا فيها ، وأما الرابع فهو الظاهر فى النفس متى ظهر بالفعل .

تعليقات

رسالة العقل عند الكندى هى أولى الرسائل التى نجد شبيها لها عند الفارابى وابن سينا وابن رشد ، والكندى يعرف العقل ويقسمه إلى أربعة أنواع بحسب رأى أرسطو كما فهمه، وهو يشير فى رسالته هذه إلى المبدأ الأرسطى المطبق فى علم الطبيعة وهو أن الشىء لا يخرج من القوة إلى الفعل إلا بتأثير شىء آخر بالفعل[1] .وأول العول الأربعة عنده هو العقل الأول الذى هو علة جميع المعقولات وهو بالفعل دائما.

وهو نوعية الأشياء التى هى بالفعل دائما وهو مفيد والنفس مستفيدة وهو الذى يخرج النفس من القوة إلى الفعل .

أما العقل الثانى فهو بالقوة وهو للنفس . والثالث هو الذى خرج فى النفس من القوة إلى الفعل ويسميه بالعقل المستفاد وهو بالفعل للنفس أى قنية للنفس « وصار لها موجودا متى شاءت استعملته وأظهرته».

والعقل الرابع : هو الظاهر فى النفس متى ظهر بالفعل .

وإذن فعند الكندى نجد عقلا أولا ثم عقولا ثوان: منها عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل ظاهر

فما مصدر القول بهذه العقول :

يعترض ناجى Nagy[2] على القول بأن أرسطو أو الإسكندر الأفروديسى

---

(١) راجع للمؤلف تاريخ الفكر الفلسفى الجزء الثانى (أرسطو والمدارس المتأخرة ـ الفلسفة الطبيعية) .

(٢) راجع رسائل الكندى الفلسفية ـ الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ٢١٢ ـ ٢٥٢ حيث نجد بحثا ممتازا عن مشكلة العقل (عند الإسلاميين)واستمدادها اليونانى .

هو مصدر قول الكندى بالعقول الأربعة. ويرجح القول بأن الأفلاطونية المحدثة هى مصدر القول بهذه العقول ، وقد تناول Gilson نظرية العقل عند فلاسفة الإسلام بالبحث المستفيض(١) ورأى أن رسائل الإسكندر الأفروديسى والكندى والفارابى فى العقل وكذلك كتاب النفس لابن سينا يكمل بعضها بعضا . ويفترض أن نقطة البداية فى هـذه الرسائل هى النص الأرسطى الوارد فى كتاب النفس . (الكتاب الثالث / الفصل الخامس) (٢)

Since in every class of things' as in nature as a whole, we find two factors involved, (1) a matter which is potentially all the particulars included in the class, (2) a cause which is productive in the sense that it makes them all (the latter standing to the former, as e.g. an art to its material), these distinct elements must likewise be found within the soul.

And in fact mind as we have described it is what it is by virtue of becoming all things, while there is another which is what it is by virtue of making all things : this is a sort of positive state like light, for in a sense light makes po-ntial colours into actual colours.

M d in this sense of it is separable, impassible, unmixed, since it is in its essential nature activity (for always the active is superior to the passive factor, the originating force to the matter which it forms).

Actual knowledge is indentical, with its object : in

---

(١) Gilson : Les sources Gréco - arabes de l'augustinisme avicennisant.

ضمن مجموعة :

Achives d'hist. doctrinlae et littéraire du moyen age Tome IV.

(٢) De Anima, B. III, ch. 5

the individual, potential knowledige is in time prior to actual knowledge, but in the universe as a whole it is not prior even in time. Mind is not at one time knowing and at another not. When mind is set free from its present conditions it appears as just what it is and nothing more: this alone is immortal and eternal (we do not, however. remember its former activity because, while mind in this sense is impassible, mind as passive is destructible), and without it nothing thinks.

ويتضح من هذا النص كما يذكر جيلسون :

١ ـ أن فى النفس عقلا يقبل كل شىء وهو بالقوة كالمادة وعقلا آخر كالصورة يحدث كل شىء .

٢ ـ والعقل القادر على إحداث كل شىء وهو كالضوء الذى يحيل الألوان من ألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل ، أى كحالة إيجابية أو كملكة .

٣ ـ وهو أيضا مفارق Separable ، وغير منفعل impassible ، وغير ممتزج unmixed ، ثم هو فعل أو بالفعل activity .

٤ ـ ثم أنه أزلى أى قديم وأبدى أى غير فاسد وعلى العكس من ذلك العقل المنفعل .

ولا شك أن الكلام هنا عن العقل الإنساني ولكننا لو أضفنا نص الميتافيزيقا (١٠٧٢ب) أو الأخلاق النيقوماخية (الكتاب العاشر ١١٧٧ب) لأدى بنا ذلك إلى القول بأن العقل الذى يشير إليه أرسطو هو الله نفسه ، ومن ثم فان الكثيرين قد وقعوا فى حيرة تامة إزاء تحديد طبيعة العقل الذى يشير إليه أرسطو ويرى الدكتور أبو ريدة[1] أن كلمة Separable لا تعنى أنه يفارق بالفعل بل إنه قابل لأن يفارق بعد زوال الأعراض الجسمية المصاحبة للنفس ، وأن القول بوجود عقل بالفعل وآخر بالقوة هو فى حقيقة الأمر تطبيق للمبدء الأرسطى العام فى العالم الطبيعي وفى ما بعد الطبيعة ، ولكن الواقع أن الكلام عن مبدأ ثابت بالفعل فى النفس الإنسانية مع وصفه بأنه بسيط وغير

(١) رسائل الكندى الفلسفية . ص ٣١٦ هامش (١) .

مختلط وأنه أزلى وأنه بالفعـــل دائما إنما يثير إشكالات عديدة لأن المبدأ الأرسطى القائل بأن كل ماهو بالقوة إنما يخرج إلى العقل بتأثير شىء آخر بالفعل هذا المبدأ خاضع لمنهج التسلسل الأرسطى المشهور المطبق فى دليل المحرك الأول، أى أن عالم الطبيعة عند أرسطو يفترض وجود سلسلة تراجعية بحيث أن كل ما هو بالفعـــل إنما يكون كذلك بتأثير شيء آخر بالفعل وهكذا إلى أن نصل إلى الله وهو الفعل المحض الذى يجب أن يقف كل تسلسل عنده، فالقول بأن العقل بالفعل دائم وأنه أزلى أبدى إنما يتعارض مع مبدأ تسلسل الفعل والقوة، وهذا هو الذى أدى إلى الخلط بين الألوهية والإنسانية فى مفهوم العقل ، الأمر الذى اضطر معه الإسكندر الأفروديسى وأستاذه أرستوكليس إلى القول بالعقل الفعال كعقل مفارق ، وقد أشار الإسكندر إلى ثلاثة عقول :

١ ـ العقل بالقوة ٢ ـ العقل بالملكة
٣ ـ العقل بالفعل أو العقل الفعال

وإذا قارنا بين تقسيم الإسكندر وتقسيم الكندى نجد كثيرا من التقارب بين الموقفين .

فالعقل الهيولاني أو العقـل بالقوة عند الإسكندر هو العقل الثانى عند الكندى الذى يقول عنه إنه بالقوة وأنه للنفس .

وأما العقل بالملكة فهو العقل المستفاد عند الكندى وهو قنية النفس كما يذكر وأما العقل بالفعل أو العقل الفعال عند الإسكندر وهو يقصد به الله ـ فقد أصبح عند الإسلاميين عامة جوهرا مفارقا متميزا عن الله وعن الإنسان وهو العقل الأول عند الكندى ، وقول الكندى عنه إنه نوعية الأشياء التى هى بالفعل دائما إنما يشير إلى حقيقة هامة أهملها كثير من المؤرخين والشراح فكلمة (نوعية) تدل على وجود أنواع، أى أن العقل الأول توجد به الأنواع العليا للموجودات وأصولها ، أى مثل الأشياء ونماذجها ، وهذا التفسير يفتح

الباب على مصراعيه لنظرية الصدور عند أفلوطين، ذلك أن الصادر الأول عن الواحد عند أفلوطين هو العقل الكلى الذى يتضمن سائر المثل، فكأن الكندى يشير إلى العقل الكلى الكوني ويميز بينه وبين العقل المستفاد بقوله: إن الأخير قنية النفس .

وأما العقل الظاهر فليس له شأن جوهرى فى هذا التقسيم كما يرى جلسون

وإذن فموقف الكندى عن العقل يرجع إلى الموقف الأرسطى مارا بأرسطو كليس والإسكندر والأفلاطونية المحدثة .

الفصل الثاني

الفارابي

المعلم الثاني

٨٧٠ م / ٢٥٧ هـ – ٩٥٠ م / ٣٣٩ هـ

هو أبو نصر محمد بن محمد طرخان بن أوزلغ المعروف بالفارابي والمؤرخون أمثال ابن أبي اصيبعة والقفطي والبيهقي ، وابن النديم وابن خلكان[1] هؤلاء جميعا لا يختلفون في إيراد هـــذه التسمية على الصورة التي ذكرناها ويتفق صاعد صاحب طبقات الأمم معهم في ذلك إلا أنه في موضع آخر يقول هو نصر بن أبي نصر

والفارابي تركي الأصل إلا أن ابن أبي اصيبعة يذكر أن أباه فارسي الأصل تزوج من امرأة تركية وكان قائدا في الجيش التركي والفارابي منسوب إلى (فاراب) ولكن ابن النديم يقول إن أصله من الفارياب من خراسان والبيهقي يقول إنه من فارياب من تركستان لكن هذه النسبة غير صحيحة وإن صحت كان يجب أن يسمى بالفاريابي ، ويذكر ياقوت أن فارياب تقع بين

---

(١) فيما يختص بحياة الفارابي وفلسفته راجع البحث القيم الذي وضعه بالفـــرنسية الدكتور ابراهيم بيومي مدكور عن « منزلة الفارابي في المدرسه الإسلامية الفلسفية » باريس سنة ١٩٣٤ – ثم راجع أيضا : صاعد : طبقات الأمم ص ٦١ – ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء حـ ٢ ص ١٣٤ – القفطي : باخبار العلماء باخبار الحكماء ص ١٨٢ ابن خلكان : وفيات الأعيان جـ ٢ ص ١٠٠ – البيهقي (ظهير الدين) : تتمة صوان الحكمة ص ٨٢ – الشهرزوري : نزهة الأرواح ، وروضة الأفراح (مخطوط) ص ١٨٠ من نسخة المرحوم الأستاذ محمود الخضيري .

سيحون وجيحون فى تركستان، وبينما يتفق معظم المؤرخين بأنه ولد بفارياب بتركستان نجد المستشرقين يستندون إلى رأى ابن حوقل الذى يقول أن الفارابى ولد ببلدة وسيج على الشاطىء الغربى من نهر سانداريا فى إقليم تركستان فنسب الفارابى إلى الولاية اذ أن وسيج هذه كانت فى ولاية فاراب فى تركستان .

ولد الفارابي حوالى سنة ٢٥٧ هـ – ٨٧٠م . وتوفى سنة ٣٣٩ هـ الموافقة لسنة ٩٥٠م وذلك حسب رواية ابن خلكان .

نشاته :ـ

ليست لدينا معلومات مؤكدة تلقى ضوءاً على النشأة الأولى للفارابى على وجه الدقة ، ونحن نعلم أنه ارتحل إلى بغداد طلبا للعلم وأنه تتلمذ فيها على أبي بشر متى بن يونس المتوفى سنة ٣٢٨ هـ / سنة ٩٣٩م فتلقى عنه الحكمة، وكان أبو بشر مسيحيا نسطوريا وكان من مترجمى الكتب اليونانية وإليه انتهت رئاسة المنطقيين فى عهده .

أكب الفارابى فى بغداد على دراسة المنطق ثم ارتحل إلى حوران واتصل بيوحنا بن حيلان فى عهد المقتدر وبالضبط فى بداية حكمه سنة ٩٠٧م / سنة ٢٩٥ هـ ويذكر صاعد أن الفارابي أخذ صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان ويؤكد ابن خلكان أن يوحنا هذا هو أستاذ الفارابى فى المنطق وهذه إذن هى الشخصية الثانية التى تلقى الفارابى العلم عليها وعلى الأخص المنطق وهى شخصية يوحنا أما الشخصية الثالثة التى يدين لها الفارابى بتكوينه اللغوى فهى كما يذكر ابن أبي أصيبعة شخصية أبى بكر بن السراج الذى كان يقرأ على الفارابى صناعة النحو لقاء دروس الفارابى له فى المنطق ، ولكننا لانعرف على التحديد المصدر الذى استقى الفارابي منـــه علمه بالرياضيات والموسيقى وعلمه بالطب

وباللغات العديدة التى قيل أنه كان يعرف منها سبعين لغة .

عاد الفارابى إلى بغـــداد وقد اكتملت شخصيته واتسع أفقه الفلسفى وهناك انكب على كتب أرسطو يعاود قراءتها وتفهمها المرة بعد الاخرى. حتى قال عن نفسه أنه قرأ كتاب النفس لأرسطو مائة مـرة [1] . وكذلك كتاب السماع الطبيعى لأرسطو أربعين مـرة . (كتاب السماع فى الطبيعة أو سمع الكيان) وقد شعر أيضا بعد هذه المرات الأربعين أنه محتاج لمعاودة قراءة هذا الكتاب . ويبدو أن الخلط الذى حدث فى حركة نقل التراث اليونانى عن طريق السريان هـذا الخلط الشنيع هو الذى أدى إلى غموض النصوص المنقولة وبذلك استغلق فهمها على الفارابى ومتفلسفة الإسلام بعد ذلك وأقصد بذلك هذا الفهم الصحيح الذى يتفق مع مذاهب الأولين وعلى الأخص أرسطو .

قضى الفارابي فى بغداد حوالى ٣٠ سنة أمضاها فى الدرس والشرح والتعليم. وكان من تلامذته خلالها الفيلسوف النصرانى يحى بن عدى ، ثم انتقل الفارابى بعد هذا إلى دمشق سنة ٣٣٠ ويقال إنه كان يعاني فى هـذه البلدة شظف العيش لأنه كان لا يتكسب عيشته بل كان يؤثر الاشتغال بالحكمة ، ويذكر ابن أبى أصيبعة « أن الفارابى كان فى أول أمره ناطورا فى بستان بدمشق وهو على هذا دائم الاشتغال بالحكمة والنظر فيها والاطلاع على آراء المتقدمين وشرحها وكان ضعيف الحال حتى أنه كان فى الليل يسهر للمطالعة والتصنيف ويستضىء بالقنديل الذى للحارس وبقى على ذلك مدة » .

ثم اتصل الفارابي بعد ذلك بسيف الدولة الحمدانى صاحب حلب فجعله من خواصه وضمه إلى بلاطه وقيل إن الفارابي ارتحل إلى مصر سنة ٣٣٨هـ

(١) نقل الدكتور الأهوانى كتاب «النفس» الى العربية

وهذه رواية ابن أبي أصيبعة ويقال إنه توفى بدمشق ولكن البيهقى يذكر أن الفارابي قتله جماعة من اللصوص حين انتقاله من دمشق إلى عسقلان ولكن يعتقد أن هذه القصة وردت عن مقتل المتنبي لا عن مقتل الفارابى .

شخصيته وصفاته : —

كان ميالا للعزلة زاهدا فى متاع الدنيا ميالا إلى حياة الفكر والتأمل ، يحى حياة قدماء الفلاسفة كما يقول ابن خلكان ، وكان فى دمشق يعتزل الناس ولا يرى إلا عند مجتمع ماء أو اشتباك رياض ، وهو أكبر فلاسفة المسلمين على الإطلاق كما يقول أيضا ابن خلكان . أخذ عنه ابن سينا وذكره بالفضل وأورد أنه لم يستطع فهم أغراض المعلم الأول فى «مابعد الطبيعة» إلا بعد قراءة رسالة الفارابي فى أغراض ما بعد الطبيعة. وذكر ابن سبعين فضل الفارابي على ابن سينا إذ قال إن ابن سينا مموه مسفسط أما هذا الرجل أى الفارابي فهو أفهم فلاسفة الإسلام وأذكرهم للعلوم القديمة وهو الفيلسوف فيها لا غير — وقد أشار أستاذنا المستشرق «لويس ماسينيون» فى مقدمة كتاب الدكتور مدكور عن الفارابي ذكر عنه أى الفارابى أنه أول مفكر مسلم بكل ما فى الكلمة من معنى — وقد عرف عن الفارابى إلى جوار فضله فى الفلسفة درايته وتبحره فى علوم اللسان والرياضيات ، والكيمياء والعلم المدنى والهيئة والعلوم العسكرية والموسيقى والإلهيات والفقه والمنطق .

وقد سمى الفارابى بالمعلم الثانى لأنه كان خير المفسرين لكتب المنطق الأرسطى ، ولأنه أيضا أول من عنى من المسلمين باحصاء العلوم هذا إلى جانب ما اشتهر به من مواقف فلسفية حاول فيها التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ثم بين الفلسفة والدين على ضوء آراء فلسفة مدرسة الإسكندرية

ولقد تناول الرواة قصصا كثيرة عن مكانة الفارابى وذكائه وسعةمعارفه .

آثاره ومؤلفاته[1] : —

يقال إن للفارابى حوالى ٣١ مؤلفا باللغة العربية ترجم منها ست إلى العبرانية وترجم بعضها إلىاللاتينيةومن أهمماترجم إلىاللاتينية كتاب إحصاء العلوم . وما كتبه الفارابي عن النفس .

ألف الفارابي كثيرا ولكن كتبه لم تنتشر ولم يكتب لها مثل ماكتب لابن سينا منذيوع وانتشار لأنها كانت فىرقاع وكراريس متفرقة ، والقسم الأكبر منها شروح وتعليقات لأرسطو وأفلاطون وجالينوس .

ومن كتبه المعروفة ما يلى : —

١ — مقالة فى أغراض ما بعد الطبيعة .

٢ — شروح رسالة زينون الكبير اليونانى .

٣ — التعليقات .

٤ — رسالة فيما يجب معرفته قبل تعلم الفلسفة .

٥ — رسالة فى جواب مسائل سئل عنها .

٦ — رسالة فى إثبات المفارقات ٧ — رسالة فى مسائل متفرقة .

٨ — كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين أرسطو وأفلاطون .

٩ — كتاب تحصيل السعادة ١٠ — كتاب السياسات المدنية .

١١ — إحصاء العلوم ١٢ — تحقيق غرض أرسطو فى كتاب مابعد الطبيعة

١٣ — عيون المسائل ١٤ — مايصح ومالا يصح من أحكام النجوم .

---

(١) فيما يختص بمجموع كتب الفارابى ومصنفاته راجع كتاب الأستاذ عباس محمود: ص ٣٨ — ٦٨ — دائرة المعارف الاسلامية مادة الفارابى — بيوى مدكور La place d'al Farabi .

فلسفة الفارابى

١ — الإلهيات

اولا : واجب الوجود ، ذاته ، وصفاته وافعاله

نعرف أن من أهم مشكلات الفلسفة مشكلة الكثرة والوحدة وأن هذه المشكلة عاناها الفكر الفلسفى اليونانى منذ نشأته ونجد محاولات كثيرة فى المدارس السابقة على أفلاطون بصدد هذه المشكلة . ونذكر بالذات محاولة الفيثاغوريين فقد عالجوا هذه المشكلة بأسلوبهم الرياضى ثم نجد بعد ذلك أن هذه المشكلة قد انتقلت إلى أكاديمية أفلاطون وأنها أحدثت أزمة فى الفكر الأفلاطونى، فنجد سقراط يتساءل فى محاورة «برمنيدس» كيف تظهر كثرة محسوسة عن واحد؟ ثم لا يلبث أن يتجه إلى حل هذه المشكلة بعد أن يفترض وجود مثل رياضية يقول:— إن ثمة مثل عليا هى الأعداد المثالية من ١ إلى ١٠ وهذه الأعداد مبدؤها الواحد أو الأول ثم يبدأ التكثر عند الاثنينية ويستمر التكثر إلى ما لا نهاية . انتقلت هذه المشكلة وهى محتفظة بطابعها الرياضى إلى مدرسة الفلسفة بالإسكندرية مارة بالمدارس الهللينية ونجدها وقد تبلورت فى تاسوعات أفلوطين فى نظرية تقول بصدور الموجودات عن الواحد هذه الموجودات العليا الصادرة عن الواحد هى هذه العقول الكونية وقد انتقلت فكرة هذه العقول الكونية - التى أشارت إليها مدرسة أفلوطين - بكاملها مع ما لحق بها من رواسب إلى الفكر الإسلامى وظهرت فى فلسفة الفارابى، ففلسفته إذن هى المركز الذى صبت فيه تيارات الفلسفة العقلية عن الوحدة والكثرة وقد صاغ الفارابى هذه النظرية فى نظرية العقول العشرة وعلى رأس هذه العقول نجد الواحد أو الاول عند الاسلاميين ولا نريد أن نبحث عن تفصيلات هذا الموقف الذى آل إلى المسلمين نتيجة لهذا التراث القديم فنتكلم عن طبيعة الألوهية وصفات الله وذاته، يقول الفارابى إن الموجود على ضربين أحدهما إذا « اعتبر ذاته لم يجب

وجوده ويسمى ممكن الوجود، والثانى إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود، وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال فلا غنى لوجوده عن علة. وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره، فيلزم من هذا أنه كان فيما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره «وهذا الإمكان إما أن يكون شيئا فيما لم يزل وإما أن يكون فى وقت دون نهاية ولا يجوز كونها على سبيل « الدور » بل لابد من انتهائها إلى شيء أول[1] والممكن عنده ينقسم إلى قسمين : —

١ — ممكن يبقى فى حيزه — حيز الإمكان الصرف أى يبقى غير متحقق فى الوجود.

٢ — وممكن تحقق وصار واجب التحقق بغيره، أى أنه وإن كان قد تحقق أى أصبح موجودا بالفعل إلا أن وجوده هذا لم يتم إلا بتأثير غيره من الموجودات، فالممكن إذن محتاج إلى علة لكى تخرجه للوجود وهذه العلة محتاجة لعلة أخرى لكى تخرج للوجود وهكذا تتسلسل المعلولات ولا يمكن التسلسل إلى ما لا نهاية له فيجب الوقوف عند موجود واجب الوجود بذاته موجود يكون دائما بالفعل له الكمال الأسمى لا يخضع للتغير وهو عقل محض، وفعل محض، وخير محض، ومعقول محض، وعاقل محض. والعقل والعاقل والمعقول فيه معنى واحد[2] أى أن هذه الصفات لا تشكل كثرة فى ذات الواحد بل هى وحدة تامة، فلذاته الوحدة المطلقة، والجمال السرمدى، والبهاء الأسمى وهو أشد مبتهج بذاته ليس بمادة ولا تتعلق به المادة بأى وجه من الوجوه إذ هى شر كما قال أفلوطين قبل الفارابى، ولا برهان عليه بل هو برهان جميع الأشياء وهو العلة الأولى لسائر الموجودات وتعينه هو عين ذاته.

---

(١) عيون المسائل للفارابى ص ٦١ .

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٠ .

معنى هذه العبارة الأخيرة أن الفارابي يفضل أن تعرف ذات الله من مضمون فكرتنا عنه ويرى أن هذا الطريق هو الذى يؤدى إلى معرفة الله وهو الدليل الأنطولوجى الذى وجدناه عند أنسلم ونجد بعد ذلك ديكارت يفضل هذا الطريق فى معرفة الله على معرفته بآثاره .

وإذن فاذا نحن تناولنا معنى الوجود الواجب بالتحليل ، وسلمنا بوجود واجبين للوجود فلابد أن يكونا متفقين من وجه ومختلفين من وجه آخر ويكون مابه الاتفاق غير ما به التباين بينهما فلا يكون كل منهما واحداً بالذات وإذن فالموجود الذى له غاية الكمال يجب أن يكون واحداً ويمتنع أن يوجد بجواره واحد آخر .

وواجب الوجود وهو الله واحد بالذات بطبيعته إذ هو غير مركب من أجزاء ولاجنس له فلا يمكن تعريفه، أما الأسماء التى نطلقها عليه وتتضمن الإشارة إلى صفات معينة كالقدر والحياة فيجب أن نطلقها عليه بالمماثلة ويسميها الفارابى «بالتمثيل القاصر» ويعنى بذلك أن هذه المفاهيم أشرف مما لدينا أى أن صفات العلم والقدرة والحياة التى نصف بها الله هى أعلى وأشرف من الصفات التى نصف بها الإنسان، وإذن فيجب أن نعتبر الوصف بهذه الأوصاف من قبيل المجاز أى أنه من قبيل التمثيل القاصر ، فمعرفتنا به يجب أن تكون أكمل معرفة لأنه أكمل موضوع للمعرفة . ولما كان شديد الضياء والإشراق فاننا ونحن ذو معرفة وعقل محدودين نعجز عن الإحاطة بذاته وبفعله إذ أن المادة تقيد أيضا هى الأخرى معرفتنا . فصفات الله لاتختلف عن حقيقة جوهره أى عن ذاته لأنه واحد بسيط أى أنه يعلم ما هو خارج عن ذاته وهو لايحتاج إلى ذات لكى يعلم أى إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته ولا فى أن يكون معلوما إلى ذات أخرى لكى تعلمه بل هو مكتف بجوهره فى أن يعلم ويعلم ، وليس علمه بذاته سوى

جوهره فانه يعلم ذاته وأنه معلوم وأنه علم فهو ذات واحدة وجوهر واحـــد [١] وهو حكيم بحكمه من ذاته أى بعلمه بذاته ، والله حق لأنه موجود ، ووجوده أكمل وجود ، والله حى بل هو الحياة عينها ، وحياته فى أنه عقل بالفعل ومعقول بالفعل فهو أبدا عاقل .

عرضنا لصفات الله ولذاته ولأفعاله بحسب موقف الفارابي ويبدو أن هذا العرض للفارابي هو مدخل لاغنى عنه للتعرض لأدلة إثبات وجود الله.

ثانيا ـ ادلة اثبات وجود الله ·

يذكر الفارابي أن ثمت طريقين للبرهنه على وجود الله : الطريق الأول هو طريق الحكماء الطبيعيين وهم الذين ينظرون فى الطبيعة للاهتداء لصانعها أى الاستدلال على وجود الخالق بالصعود من آثاره، ومعنى ذلك الصعود من الفعل إلى الفاعل، ويرى الفارابي أن الباحث يختلط عليه الأمر إذا سلك هذا الطريق فلا يعرف الخالق حق المعرفة أى أنه لايعرف علة الخلق بتتبع المعلولات وهذا هو دليل المحرك الأول عند أرسطو ودليل الصنع عند الفلاسفة الطبيعين ذلك لأننا قد نضل فى معرفة تسلسل الأشياء بعضها عن البعض الآخر ، وينتهى عملنا إلى الإخفاق فى هذا الصدد ذلك لأنه يعجز عن الاحاطة بسائر الموجودات، ومن ثم فاننا لن نصل إلى معرفة الخالق بواسطة هذا الدليل[٢] .

أما الطريق الثانى فهو طريق الحكماء الآلهيين حيث نتأمل عالم الوجود المحض . ويرى الفارابى أن أفكار الوجود والوجوب والإمكان معان مركوزة فى الذهن يدركها العقل دون وساطة معان أخرى ولو نظرنا فى

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١١ ·

(٢) راجع مقدمة ابن خلدون (الفصل الخاص بالفلسفة) سيرد ذكره فيما بعد ،

الوجود من حيث هو لوجدنا أنه إما أن يكون واجبا ، وهو الموجـــود الذى وجوده من ذاته بحيث لو فرض عدمه لزم عن ذلك محال، وأما أن يكون ممـكنا وهو الموجود الذى وجوده من غيره بحيث لو فرض عدم وجوده لما لزم عن ذلك محال وهذا الوجود الممكن يستوى وجوده وعدمه أى أنه لاضرورة تلزم وجوده أو عدمه بحيث إذا وجد لابد أن يكون وجوده من غيره، ولا يمكن التسلسل فى إرجاع الممكن إلى غيره أى فى إرجاع الموجـــود الممكن إلى سبب موجود فان ذلك أن هذا سيمضى بنا إلى مالا نهاية وسيمتنع فى هذه الحالة وجود الممكن فلابد إذن من الانتهاء إلى شىء واجب الوجود بذاته هو المبدأ الأول الذى هو علة جميع الممكنات ، ويجب أن نحذر من خلط هذا بدليـــل الآثار استنادا إلى أن كلا منهما يطبق فـكرة امتناع التسلسل إلى مالا نهاية إذ الواقع أن هذا الدليل هنا لا يصعد من المخلوقات إلى الخالق مستندا إلى ضرورة الوقوف عند علة أولى لهذه المخلوقات هى الله بل أننا هنا نتناول الوجود وفـكرة الوجود فنقسمها إلى ما هو واجب الوجود بذاته دون حاجة إلى غيره لإتمام وجوده وإلى ماهو غير واجب الوجود بذاته أى الممكنات ونرى أنه لا يمكن التسلسل فى دائره الممكنات إلى مالا نهاية فيجب الوقوف عند مبدأ أول للممكنات هو واجب الوجود .

ويرى الفارابي كما يرى ابن سينا أن هذين الطريقين فى إثبات وجود الله تتضمنها الآية ٥٣ من سورة فصلت «سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق . أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد » .

الشطر الأول من هذه الآية هو طريق الحكماء الطبيعيين فى الاستدلال على وجود الله ، والفارابى يفضل الطريق الثانى .

ثالثا : العقل الالهى او نظرية « الفيض » وترتيب الموجودات :

الله عند الفـــارابى عقل برىء عن المادة وهو واحـد بجميع معانى الوحـدة وإذا كان الله واحداً على هذه الصورة فان علينا أن نتساءل عن كيفية صدور الموجودات المتكثرة عنه بدون أن يحدث فيه تعدد ثم لناأن نستفسر عن كيفية إتمام هذا الصدور وتشييد العالم فى الزمان. نحن نعلم أن نظرية الصدور أو الفيض انحدرت من بعض مقتطفات من تاسوعان أفلوطين نخص بالذكر من هذه المقتطفات ماهو موجود فى كتاب أتولوجيا أرسطو طاليس،هذا الكتاب الذى كانله تأثيره الخطير على الفكر الإسلامى.

وإذا كان أفلوطين قداستعمل الرمزوالتشبيه لتوضيح فكرته عن الصدور الضرورى فنجد أن الاسلاميين وعلى رأسهم الفارابي قد تلقوا هـذه الفكرة وحددوا عملية الفيض بطريقة عقلية على خـلاف طريقة ـ أفلوطين الرمزية الشعرية .

يقول الفارابى إن الموجودات جميعها تصدرعن علم الواحد هذا العلم الذى هو بالفعل دائما . فالله يعقل ذاته وصدور العالم هو نتيجة حتمية لعلمه بذاته فعلمه تعالى هو علة وجود الشىء الذى يعلمه فيكفى أن يعلم الله شيئا حتى يكون هذا العلم الإلهى تأسيسا وتشييدا لهذا الشىء أو أن علم الله هو علم بالفعل ذلك الفعل الذى لاتشوبه شائبة من القوة وبمعنى آخر ذلك الفعل الذى لايكون قد خرج من الفعل إلى القوة أوهوذلك الفعل المحض . ولهذا فان عملية صدور الموجودات عن الله لاتتم فى حركة. فالفيض عملية عقلية آلية وليس الوجود غاية للواحد أو كمالا له،فهو ليس بحاجة إليه ومعنى ذلك أن الله لا يصدرعنه الوجود غائيا بل فعل الصدور فعل تلقـــائى نتيجة لخصوبة الواحد وسعة جوده .

وقد أوضح لنا الفارابي أنه ما دام الأول واحدا فيجب أن يكون الصادر عنه أحدى الذات وهذا الصادر الأول يجب أن يكون مفارقا معقولا فلا يجب أن يصدر عن الواحد الكامل إلا واحد وذلك لأن صدورا أكثر من واحد عن ذات الله يعنى تعدد الذات الإلهية أى وجود كثرة فى ذاته تعـالى وهذا محـال . وعملية الصدور تقوم أصلا على فعل التعقـل وبمعنى آخر أن قوة الفيض تستند إلى تعقل الله وصدور العقول عنه فى ترتيب تنازلى عنه.

كيف إذن تترتب الموجودات ابتداء من الواحد فى عملية الفيض ، يحدد الفارابي ستة مراتب للوجود: ـ الأولى يصدر فيها العقل الأول وهذا ممكن الوجود بذاته بالنسبة الى الأول وهو واجب الوجود بالأول .

وتعدد الاعتبارات فى علم هـذا الصادر الأول هذا هو الذى يسمح بصدور الـكثرة فى الوجود فهو يتعقل من جهة واجب الوجـود ومن ومن جهة أخرى يعقل ذاته أى أنه ممكن الوجود بذاته وواجـب الوجود بغيره ، وإذن فيأتيه التعدد من ذاته وتأتيه الوحدة من الله . هذا التعدد الذى أشرنا اليه وهو تعدد الاعتبـارات العقلية فى ذات العقل الأول هو مصدر إبداع الـكثرة والإبداع والتكثر شىء واحد فى سائر الوجود فيحصل من العقل الأول لإيجابه بالواحد العقل الثاني ثم يحصل منه من ناحية كونه ممكنا كنتيجة لاتجاهه إلى ذاته يحصل منه الفلك الأعلى بمادته وبصورته التى هى النفس .

ثم انه من العقل الثانى يحصل عقل ثالث وسماء ثانية هى كرة الكواكب الثابتة ، ويحصل من العقل الثالث عقل رابع وكرة زحل ومن العقل الرابع يحدث عقل خامس وكرة المشترى ومن العقل الخـامس يصدر عقل سادس وكرة المريخ ، ومن العقل السادس يصدر عقـل سابع وكرة الشمس ومن العقل السابع يصدر عقل ثامن وكرة الزهرة ومن العقل الثامن يصدر عقل

تاسع وكرة عطارد ، وبهذا يصبح عدد العقول كنتيجة لعملية الصدور تسعة عقول وتصدر عنها الأجرام السماوية ، وكل واحد من هذه العقول فرع قائم بذاته ومجموع هذه العقول يشكل مرتبة الوجود الثانية[1]. أما المرتبة الثالثة فانه يوجد فيها العقل الفعال الصادر عنه العقل التاسع وهو عقل فلك القمر ويسميه الفارابى روح القدس أو الروح الأمين وهو مجرد عن المادة، وهمزة الوصل بين العالم العلوى ، والعالم السفلى وهو الذى يدبر ما تحت فلك القمر [2] .

أما المرتبة الرابعة فى الوجود فهى مرتبة النفس ، وعندها يتكثر أفراد الإنسان .

وفى المرتبة الخامسة توجد الصورة أى صورة الأشياء المادية . أما فى المرتبة السادسة فتوجد المادة ، والمراتب الثلاث الأولى وهى الله ، ومرتبة عقول الأفلاك، والعقل الفعال وهى ليست مادية، ولا تحل فى أجسام، أما المراتب الثلاث الأخيرة وهى النفس ، والصورة والمادة فهى تحل فى الأجسام . اما الأجسام وهى التى تنشأ من القوة المتخيلة فى العقل فهى ستة أجناس هى :ـ

الأجرام السماوية والحيوان الناطق وغير الناطق ، وأجسام النبات والمعادن والعناصر الأربعة ،وبذلك تتم سلسلة الصدور الضرورية كما يرتبها الفارابى . ونستخلص من موقفه هذا :ـ

١ ـ أن الصدور فعل ضرورى وأنه لا يمكن أن يوصف بأنه خلق

---

(١) المرتبة الأولى في الوجود هى وجود الواحد .

(٢) راجع مشكلة العقل الفعال وانتقالها من أرسطو الى المسلمين عن طريق شرح الإسكندرية الأفروديسى (الفصل السابق) .

ففكرة الخلق مرادفة للاحداث أى للايجاد فى الزمان أى الحدوث والصدور عند أفلوطين وكذلك عند الفارابي أزلى قديم ولو أن الإسلاميين أرادوا أن أن يتهربوا من القول بقدم العالم على طريقة أرسطو وكذلك لم يكن فى استطاعتهم عقليا البرهنة على حدوث العالم (١) ولهـــذا فقد اتجهوا إلى فكرة وسط بين الحدوث والقدم وهى فكرة الفيض أو الصدور والتواجد خارج الزمان، ففعل الصدور ضرورى قديم إذ ما دام الواحد جواداً فياضاً فالصدور كذلك يكون دائما مرتبطا بهذه الخصوبة الغنية .

(٢) الأمر الثانى أن فعل الصدور هو فعل تلقائى يحصل نتيجة لخصوبة الواحد المطلقة وكماله الفائض كما تفيض الأشعة عن الشمس وهذا الصدور التلقائي معناه أن الفعل غير إرادى وأن الواحد تصدر عنه الموجودات لا نتيجة لعقل إرادى له بل هـكذا تلقائيا فيصبح الإيجاد مماثلا لعدم الإيجاد أى يتساوى الوجود والعدم وكيف يتفق هذا مع القول بأنه عاقل ومعقول وأنه عالم بذاته وعلمه بذاته هو أساس صدور الموجودات عنه فيكون علم الله وعقله على هذه الصورة الضرورية التلقائية بينما علم الإنسان وإرادته مرتبطين بارادته أشد الارتباط ، والحـــال أن الإنسان ممكن ناقض والله واجب الوجود له الكمال الأسمى .

٣ ـ ان هؤلاء وقد أحسوا بخطورة مشكلة انتفاء الفعـل الإدارى عند الله حاولوا من جهة أخرى أن يتجاوزا هـــذه المشكلة تجاوزا لا يحلها بل يتلافاها دون أن يواجهها مواجهة صريحة فقالوا بأن الفعل وإرادة الفعل شىء واحد فى ذات الله، ولكن هدا القول قد يصدق على غير مذهب الفيض عند المتكلمين مثلا إذ أننا هنا لا نتكلم عن فعل بالمعنى الدقيق بل نضع الفعل الإلهى مرادفا

(١) يلاحظ أن الغزالى لم يقتنع بنظرية الفلاسفة سواء فى تولهم بالصدور أو بقدم العالم وحاول البرهنة على حدوثه .

للصدور أو الفيض فصفات الفعـــل هنا ليست هى نفس صفات الفعل التى يوردها القرآن وكذلك المتكلمون .

٤ ـ التسلسل ضرورى وواجب وكل حلقة فى السلسلة تصدر بالضرورة عن الحلقة السابقة عليها .

٥ ـ إن الفارابي يستعير من أفلوطين القول بأن العالم المعقول يتضمن صور الأشياء ومثلها وقد وضع أفلوطين هذه الصور أو مثل أفلاطون فى العقل وكذلك فعل الفارابى .

٦ ـ إن أصحاب نظرية الفيض سواء أكانوا من مدرسة الإسكندرية أو المدرسة لإسلامية أو المسيحية أو يوحدون بين فعل المعرفة وفعل الإيجاد فهناك مطابقة بين المعرفة وبين الوجود، أو أن المعرفة هى التى تشيد الوجود وهى أصل الكثرة فى الوجود إذ تبدو الكثرة من اتجاه العقل الأول إلى ذاته أى من اعتباره عاقلا لذاته وذاته معقولة له وعن هذا الاتجاه الابستمولوجى تصدر وحدات الوجود التى أشرنا إليها فى سلسلة الفيض.

٧ ـ هذا النظام الصادر عن الواحد هو فى نفس الوقت مظهر للعدل الإلهى كما هو مظهر لوحدة الذات الإلهية ، فالعالم فى نظر الفارابي مرتب بحسب نظ م طبيعي حكيم وعادل معا.

٨ ـ بينما نجد الفارابى يتـكلم عن عشرة عقول فى آراء أهل المدينة الفاضلة نجده يشير إلى عدد أقل من العشرة فى رسائل أخرى ثم نجد ابن سينا بعد ذلك يضمن مذهبه نظرية العقول العشرة تلك العقول التى أصبحت مظهرا للموقف الإسلامى الفلسفى فى جملته بحيث يمكن أن نقول إن فلسفة الإسلاميين تقوم فى جوهرها على نظرية العقول العشرة. غير أن ابن سينا تارة يجعل العقول ثمـــانية وطورا يجعلها تسعة وتارة أخرى يجعلهـــا سبعة وسنرى أبا لبركات البغدادى فيما بعد يسخر من الفارابي وابن سينا

وغيرهما من فلاسفة الإسلام لأنهم أوردوا هذه النظرية إيرادا بدون سند برهانى ووضعوها وضعا يدون أى تحقيق أو بحث فكأنهم يقولون إنها كالوحى المنزل وكان الأحرى بهم أن يسهلوا على الناس مهمة البحث فيها فيقولوا مثلا بأنها وحى إلهى فيمتنع الباحث عن التشنيع على كلامهم !!!

ويقول ابن رشد بعد ذلك أن مثل هذه الأشياء هى التى أضاعت هيبة فلاسفة الإسلام وجعلت الغزالى يشدد النكير عليهم ويبين تهافتهم [1] .

---

(١) راجع نص آراء أهل المدينة الفاضلة طبعة القاهرة ص ٢٤

٢ ــ النفس

مذهب الفارابي في النفس يشبه ـ إلى حد ما ـ مذاهب قدماء اليونان من حيث أنهم كانوا يرتبون النفوس بحسب مراتب الوجود فللعالم نفس ولكل سماء نفس ثم للانسان نفس وللحيوان نفس وللنبات نفس ، وهذه النفوس تتفاضل فيما بينها وأعلاها شرفا هي نفوس السموات والعالم وتتناقص درجة الشرف إلى أن نصل إلى النفس النباتية ، ولا شك أن أرسطو هو الذي وضع الصيغة النهائية لترتيب النفوس بحسب ماذكرنا.

١ ـ والنفس البشرية عند الفارابي هي « استكمال أول لجسم طبيعي آلى ذي حياة بالقوة » وهذا هو التعريف الأرسطي للنفس[1] ، وهي صورة الجسد ، على أن الفارابي يؤكد أن النفس جوهر بسيط روحاني مباين للجسد وهنا نجده يتجه اتجاها أفلاطونيا واضحا من حيث طبيعة النفس ، ويبرهن على رأيه هذا بأدلة منها .

ان النفس تدرك المعقولات ، والمعقولات معان مجردة فلا بد أن تكون طبيعتها من طبيعة موضوعات إدراكها ، ومن ثم فلا بد أن تكون النفس جوهراً معقولا . والأمر الثاني انها تشعر بذاتها مستقلة عن آلتها أي الجسم، وأيضا هي تدرك الأضداد والماده لا تقدر على ذلك فهي إذن مباينة للمادة وأخيراً فاننا نرى أن العقل قد يقوى بعد الشيخوخة بينما تسير المادة أي الجسد إلى الاضمحلال فليست النفس إذن كالجسد .

والنفس تفيض من العقل الفعال (واهب الصور) وهي تحدث عند

---

(١) راجع للمؤلف الجزء الثاني من تاريخ الفكر الفلسفي (النفس عند أرسطو) .

حدوث البدن المستعد لقبولها أى أنها لا توجد قبل وجود البدن كما قال افلاطون ، ثم أنها لا تنتقل من بدن إلى آخر على ما يقول به أصحاب مذهب التناسخ ، ولما كانت ذات طبيعة معقولة غير مادية فهى تبقى بعد فناء البدن ، ومعنى هذا التسليم بخلود النفس، وقد كانت مشكلة خلود النفس موضع جدل كبير عند الإسلاميين فبعضهم يرى أن الفارابى ينكر خلود النفس والبعض الآخر يقرر أنه يثبت خلودها ، والواقع أن موقف الفارابى بهذا الصدد يشبه موقف أرسطو ، فأرسطو يذكر فى كتاب (النفس) أن الذى يفسد فى النفس هى القوى المتعلقة بالبدن وغرائزه ، أما العقل بالفعل فيلوح أنه خالد لا يفنى والفارابي يذكر أن للنفس قوة الإدراك ولها فروع وقوى منبثة فى البدن ، والنفوس الجاهلة وهى التى لم تصل إلى حد الكمال بمعرفة الخير الأسمى هى التى تفنى بفناء الجسد لأنها لا تزال متصلة بمطالب الجسد ونوازعه الشريرة أما النفوس الكاملة وهى التى عرفت السعادة وعملت على بلوغها فهى التى تخلد وتبقى بعد زوال البدن ، وتحت طائفة ثالثة من النفوس وهى التى عرفت السعادة ومع ذلك فقد أعرضت عنها وهى أيضا نفس كالنفوس الجاهلة الشقية[1] .

فالنفوس الخالدة إذن تحصل على سعادتها وهى الخير الأعظم عن طرق الفلسفة أى عن طريق ممارسة العلم النظرى والعلم العملى ولن يتم لها ذلك لا إذا اكتملت لديها جودة الرؤية وقوة العزم وجودة التمييز ، وحدوث كل هذا مرهون بالإبتعاد عن نوازع البدن وغواياته ، ومن ثم فان النفس الخالدة هى التى تكتمل لديها أسباب الحكمة فلا تكونن بحاجة إلى الجسد فلا تخضع

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٠١

لأوامره ونوازعه ، ويكون معنى هذا أن نفوس الجاهلين تفنى بفناء الجسد . فكيف يستقيم هذا الرأى مع قول الفارابى إن من طبيعة النفس ينتج أنها تبقى بعد البدن ؟ ذلك أن ربط الخلود بطبيعة النفس إنما يسوى بين النفوس فى مصيرها الكاملة منها والجاهلة الفاسقة .

والواقع أن الفارابى لم يوضح تماما مشكلة خلود النفس ومصيرها بعد الموت فلم يدل برأى حاسم بهذا الصدد مما أثار طائفة من التعليقات المتعارضة حول الموضوع . بل ذهب ابن رشد إلى أن الفارابى نفى خلود النفس وقال إن الخير الأقصى يبلغه الإنسان فى هذا العالم عن طريق المعرفة وأن الإنسان لايصبح جوهرا مفارقا ، وأن النفوس الإنسانية فانية. وذهب البعض الاخر إلى أن الفارابي يقول فقط بفناء الأنفس الجاهلة وهم الهالكون الصارون إلى العدم كالبهائم والسباع والأفاعى[1]. الذين تبقى نفوسهم هيولانية فتبطل ببطلان الجسد . غير أن الفارابى يشير إلى خلود بعض الأنفس فى الشقاء وفى نفوس المدن الفاسقة .

ومع هذا يمكننا التمييز بين ثلاثة أنواع من النفوس إذا استبعدنا الرأى القائل بفناء النفس والذى يؤكده ابن رشد فى استعراضه لموقف الفارابي من مشكلة خلود النفس .

١ — نفوس خالدة وهى التى وصلت إلى مرتبة الكمال فى المعرفة والعمل فاستحقت بلوغ السعادة والخلود فيها .

٢ — نفوس خالدة حصلت على معرفة الخير ولكنها أعرضت عنه ولم

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٩٩ وما بعدها .

تعمل به بل سلكت طريق الغواية وهـذه النفوس الفاسقة تخلد في الشقاء لأنها لم تربط بين المعرفة والسلوك .

٣ — نفوس فانية وهى النفوس الجاهلة التى لم تعرف الخير ولم تسع إليه فبقيت بحالتها الهيولانية ففسدت بفساد الجسد ويكون مصيرها الفناء التام .

على أنه تبقى مشكلة خلود العقل المستفاد موضع استفهام كبير إذا صدق رأى ابن رشد عن قول الفارابى بفناء النفس ، ثم أن موقف الفارابى العام فى قوله باتصال النفوس بالعقل الفعال يبقى موقفا قلقا لا يمكن تفسيره على ما سنرى وقد كان هذا الغموض بالذات هو الذى أثار مشكلة العقل الفعال عند شراح أرسطو كما ذكرنا .

٢ ـ **قوى النفس**: للنفس قوى متعددة: منها قوى محركة وأخرى مدركة.

(ا) والقوى المحركة منها **القوى المنمية** وهى النفس النامية عند أرسطو وتوجد فى النبات والحيوان والإنسان على السواء وغايتها حفظ النوع فى الوجود ، وتشتمل القوى المنمية على الغاذية والمربية والمولدة .

والقوى النزوعية أيضا من القوى المحركة ، وهى إما شهوانية تسعى وراء الصالح المفيد أو غضبية تبتعد عن الضار المؤلم(١) .

(ب) وأما القوى المدركة فى النفس فمنها **القوى الحساسة** وهى تشتمل على الحواس الخارجية الخمس وكذلك الحس الباطن · ومنها كذلك **المتخيلة** وهى التى تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس ، وتكون المتخيلة فى الحيوان **وهما** كأن تدرك الشاة عداوة الذئب ، وتسمى عند الإنسان **بالمفكرة** وهى تؤلف تركيبات من عناصر محفوظة مطابقة للواقع أو غير مطابقة له .

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٤٩

وبعد المتخيلة نجد الحس المشترك وهو الذى يتقبل المحسوسات ويحفظها كما تحفظ الذاكرة معطيات الحس الباطن .

وهذه القوى النفسية المتعددة التى أشرنا إليها لا تهدد وحدة النفس إذ أن النفس واحدة وجميع قواها مرتبة بحيث تكون الواحدة منها صورة لما دونها ومادة لما فوقها، وهى مرتبطة بالجسد أشد الارتباط، فالنفس إذا لم يوجد جسد مستعد لقبولها لا يتهيأ لها الوجود أصلا ، والجسد أشبه بمدينة يقوم على كل قسم منها رئيس خاضع للرئيس الأعلى وهو القلب.

وأخيراً نجد القوة الناطقة وهى التى تعقـــل المعقولات وتميز بين الجميل والقبيح وبها يتم تحصيل الصناعات والعلوم . وللناطقة قوتان : قوة نظرية تحصل المعرفة وأخرى عملية يتم بها تحصيل الصناعات والمهن .

والعقل النظرى على مراتب : العقل الهيولانى والعقل بالملـكة ، والعقل المستفاد .

١ - أما الهيولانى أو العقل بالقوة ، فهو قوة من قوى النفس مستعدة لانتزاع ماهيات الأشياء وصورها دون موادها(١) فتكون المعقولات بالنسبة لها قبل أن تعقلها معقولات بالقوة وهذه القوة تقابل العقل المادى عند الكندى والإسكندر الأفروديسى .

٢ - العقل بالملـكة أو العقل بالفعل ، وهو العقل الذى يتم فيه نقل المعقولات بالفعل فإذا حصلت المعقولات بالفعل فى العقل صارت له ملـكة وأصبح هو عقلا بالفعل وذلك بالنسبة لما تم تعقله من معقولات أما ما لم يعقله منها فإنها تكون بالنسبة له بالقوة . إذ أن للمعقولات وجودين وجود بالقوة

---

(١) رسالة فى العقل للفارابى ص ١٢

فى الأشياء قبل أن تعقل ووجود آخر لها فى العقل بعد أن يتم تجردها بالكلية عن علائق المادة :

٣ — **العقل المستفاد** : وحينما تصبح المعقولات قائمة فى العقل بحيث يدركها كما لو كانت غير خارجة عن ذاته فانه فى هذه الحالة يسمى عقلا مستفادا ، إذ هو العقل بالفعل الذى عقل المعقولات المجردة ، وأصبح فى استطاعته أن يدرك الصور المفارقة أى تلك التى لم تكن فى مادة أصلا كالعقول السماوية ، ولما كان العقل المستفاد فى غنى عن المادة إطلاقا بعكس الهيولانى والعقل بالملكة لهذا فهو وحده الجزء الخالد فى النفس وهو القريب من العقل الفعال .

٤ — **العقل الفعال** : ليس هذا العقل من مراتب العقول الإنسانية إذ هو عقل كونى ويسميه الفارابى الروح الأمين وروح القدس وهو آخر سلسلة العقول السماوية وهو الذى يخرج المعقولات من القوة إلى الفعل، ويخرج العقل من القوة إلى الفعل انسياقا مع المبدإ الأرسطى العام القائل بأن كل ما هو بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بتأثير شىء آخر بالفعل . ونسبة العقل الفعال إلى العقل الإنسانى كنسبة الشمس إلى العين فكما أن الشمس تخرج العين من إبصار بالقوة إلى إبصار بالفعل فكذلك العقل الفعال يجعل العقل مدركا بالفعل بعد أن كان بالقوة (١)

والفارابى يسمى العقل الفعال **واهب الصور** ، ويقصد بذلك أن هذا العقل يشتمل على المعقولات جميعا أى صور الموجودات وهذه هى المثل الأفلاطونية ولكن أفلاطون يجعلها قائمة بذاتها ، أما الفارابى فانه يتابع رأى أفلوطين فيضع المثل فى العقل الفعال أو عقل تلك القمر وكان أفلوطين قد وضعها فى العقل الأول الصادر عن الواحد .

---

(١) رسالة فى العقل ص ٢٥ وما بعدها

وإذا كان العقل الفعال هو الذى يمكن العقل الإنساني من الانتقال من القوة إلى الفعل فان المعرفة الإنسانية تصبح مرتبطة بعامل كونى خارج عن النفس ، ومن ثم كيف نفسر قبول الفارابى للادراك الحس واعتباره أول طرق المعرفة؟ الواقع أننا نجد عند الفارابى مزيجا من موقفين متعارضين الموقف الأول لأرسطو الذى يؤكد أن كل معرفة قائما مصدرها الأول الإحساس ، أما الموقف الثانى فهو أنه ولو أن لدى النفس استعداداً للمعرفة إلا أن عملية المعرفة ذاتها إنما هى إشراق من العقل الفعال ، ولم يبين الفارابى صراحة تدخل الفعل الإشراقى فى عمليات الاحساس إلا أن طبيعة المذهب تقتضى ذلك وسنرى كيف يوضح السهروردى المقتول قيمة العامل الإشراقى وتدخله فى عمليات الإحساس ، وذلك بعد أن تكتمل للمذهب الإشراقى أسباب الظهور .

فيما يختص بموقف الفارابى الأخلاقي والسياسى راجع مؤلفاته التالية :

« آراء أهل المدينة الفاضلة » ، « كتاب السياسة » ، السياسات المدنية » « تحصيل السعادة » ، « رسالة فى التنبيه على سبل السعادة » ، « المملكة الفاضلة » ، « المبادىء الانسانية » ، « جوامع كتاب النواميس لأفلاطون » . وفيما يختص بنظرية النبوة راجع « تحصيل السعادة ص ٤٣ وما بعدها » ، « آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٥ وما بعدها »

نصوص مختارة

من آثار الفارابي الفلسفية

أولا : من كتاب : آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي

١ — صدور الموجودات عن الله

والأول هو الذى عنه وجد، ومتى وجد للأول الوجود الذى هو لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التى وجودها لا بارادة الإنسان واختياره على ما هى عليه من الوجود الذى بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان،ووجود ما يوجد عنه إنما هوعلى جهة فيض وجوده لوجود شىء آخر . وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو . فعلى هذه الجهة لا يكون وجود ما يوجد عنه سبباله بوجه من الوجوه ولا على أنه غاية لوجود الأول كايكون وجود الابن منجهة ماهو ابنغاية لوجود الأبوين من جهة ما هما أبوان . يعنى أن الوجود الذى يوجد عنهيفيده كمالا ما، كما يكون لنا ذلك عن جل الأشياء التى تكون فعلا مثل أنا باعطائنا المال لغيرنا نستفيد من غيرنا كرامة أو لذة أو غير ذلك من الخيرات حتى تكون تلك فاعلة فيه كمالا ما . فالأول ليس وجوده لأجل غيره ولايوجد به غيره حتى يكون الغرض من وجوده أن يوجد سائر الأشياء فيكون لوجوده سبب خارج عنه فلا يكون أولا، ولا أيضا باعطائه ما سواه الوجود فينال كمالا لم يكن له قبل ذلك خارجا عما هو عليه من الكمال كماينال منيجود بماله أو شىء آخر فيستفيد بما يبذل من ذلك لذة أو كرامة أو رئاسة أو شيئا غير ذلك من الخيرات،فهذه الأشياء كلها محال أنتكونفى الأول لأنه يسقطأوليته وتقدمه ويجعل غيره أقدم منه وسببا لوجوده بل وجوده لأجل ذاته يلحق جوهره ووجوده ويتبعه أن يوجد عنه غيره فلذلك وجوده الذى به فاض الوجود إلى غيره هو فيجوهره ووجوده الذى بهتجوهره فى ذاته هو بعينه

وجوده الذى به يحصل وجود غيره عنه ، وليس ينقسم إلى شيئين يكون بأحدهما تجوهرا هو النطق ونكتسب بالآخر وهو صناعة الكتابة بل هو ذات واحدة وجوهر واحد به يكون تجوهره وبه بعينه يحصل عنه شيء آخر. ولا أيضا يحتاج فى أن يفيض عن وجوده وجود شيء آخر إلى شيء غير ذاته يكون فيه ، ولا عرض يكون فيه ولاحركة يستفيد بها حالا لم يكن له ولا آلة خارجة عن ذاته مثل ما تحتاح النار فى أن يكون عنها وعن الماء بخار إلى حرارة يتبخر بها الماء وكما تحتاج الشمس فى أن تسخن مالدينا إلى أن تتحرك هى ليحصل لها بالحركة مالم يكن لها من الحال فيحصل عنها وبالحال التى استفادها بالحركة حرارة فيما لدينا . أو كما يحتاج النجار إلى الفأس وإلى المنشار حتى يحصل عنه فى الخشب انفصال وانقطاع وانشقاق وليس وجوده بما يفيض عنه وجود غيره أكمل من الذى يفيض عنه وجود غيره . بل هما جميعا ذا واحدة ولا يمكن أيضا أن يكون له عائق من أن يفيض عنه وجود غيره لامن نفسه ولا من خارج أصلا .

٢ — مراتب الموجودات :

الموجودات كثيرة وهى مع كثرتها متفاضلة . وجوهره جوهر يفيض منه كل وجود (كيف كان ذلك الوجود) كان كاملا أو ناقصا، وجوهره أيضا جوهر إذا فاضت منه الموجودات كلها بترتيب مراتبها حصل عنه لكل موجود قسطه الذى له من الوجود ومرتبته منه فيبتدىء من أكملها وجودا ثم يتلوه ما هو أنقص منه قليلا لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقص فالأنقص إلى أن ينتهى إلى الموجود الذى إن تخطى عنه إلى مادونه تخطى إلى ما لم يمكن أن يوجد أصلا فتنقطع الموجودات كلها من غير أن يخص بوجود دون

وجوده فهو جواد وجوده هو فى جوهره ويترتب عنه الموجودات ويتحصل لكل موجود قسطه من الوجود بحسب رتبته عنه فهو عدل وعدالته فى جوهره وليس ذلك لشىء خارج من جوهره وجوهره أيضا جوهر إذا حصلت الموجودات مرتبة فى مراتبها أن يأتلف ويرتبط وينتظم بعضها مع بعض ائتلافا وارتباطا وانتظاما تصير بها الأشياء الكثيرة جملة واحدة وتحصل كشىء واحد والتى بها ترتبط هذه وتأتلف هى لبعض الأشياء فى جواهرها التى بها وجودها ولبعض الأشياء تكون أحوال فيها تابعة لجوهرها مثل المحبة التى بها يرتبط الناس فانها حال فيهم وليست فى جواهرهم التى بها وجودهم وهذه أيضا فيها مستفادة عن الأول لأن فى جوهر الأول أن يحصل عنه بكثير من الموجودات مع جواهرها الأحوال التى بها ترتبط مع بعضها بعض وتأتلف وتنتظم.

٣ — أسماء الله :

الأسماء التى ينبغى أن يسمى بها الأول هى الأسماء التى تدل فى الموجودات التى لدينا ثم أفضلها عندنا على الكمال وعلى فضيلة الوجود من غير أن يدل شىء من تلك الأسماء فيه هو على الكمال والفضيلة التى جرت العادة أن تدل عليها تلك الأسماء فى الموجودات التى لدينا وفى أفضلها بل على الكمال الذى يخصه هو فى جوهره وأيضا فان أنواع الكمالات التى جرت العادة أن يدل عليها بتلك الأسماء الكثيرة كثيرة وليس ينبغى أن نظن بأن أنواع كمالاته التى يدل عليها بأسمائه الكثيرة أنواع كثيرة ينقسم الأول إليها ويتجوهر بجميعها بل ينبغى أن يدل بتلك الأسماء الكثيرة على جوهر واحد ووجود واحد غير منقسم أصلا، والأسماء التى تدل على الكمال والفضيلة فى

الأشياء التى لدينا منها ما يدل على ماهو للشىء فى ذاته لا من حيث هو مضاف إلى شىء آخر خارج عنه مثل الموجود الواحد والحى ومنها ما يدل على ما هو للشىء بالإضافة إلى شىء آخر خارج عنه مثل العدل والجواد وهـذه الأسماء أما فيما لدينا فانها تدل على فضيلة وكمال تكون إضافته إلى شىء آخر خارج عنه جزءاً من ذلك الـكمال حتى تـكون تلك الإضافة جزءا من جملة ما يدل عليه بتلك الاسماء بأن يكون ذلك الاسم ، أو بأن تكون تلك الفضيلة وذلك الكمال قوامه بالإضافة إلى شىء آخر . وأمثال هذه الأسماء متى نقلت وسمى بها الأول قصدنا أن يدل بها على الإضافة التى له إلى غيره بما فاض منه من الوجود فينبغى أن لا نجعل الإضافة جزءا من كماله ولا أيضا نجعل ذلك الـكمال المدلول عليه بذلك الاسم قوامه بتلك الإضافة بل ينبغى أن تدل به على جوهر وكمال تتبعه ضرورة تلك الإضافة . وعلى أن قوام تلك الإضافة بذلك الجوهر . وعلى أن تلك الإضافة تابعة لـما جوهره ذلك الجوهر الذى دل عليه بذلك الاسم .

٤ — الموجودات الثوانى ، وكيفية صدور الكثرة :

ويفيض من الأول وجود الثانى فهذا الثانى هو أيضا جوهر غير متجسم أصلا ولا هو فى مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول وليس ما يعقل من ذاته هو شىء غير ذاته فبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث . وبما هو متجوهر بذاته التى تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى والثالثة أيضا ووجوده لا فى مادة وهو بجوهره عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الأول فبما يتجوهر به من ذاته التى تخصه يلزم عنه وجود رابع وهذا أيضا لا فى مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول فبما يتجوهر به من ذاته التى تخصه يلزم عنه وجود كرة

الـكواكب الثابتة وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجودرابع وهذا أيضا لافى مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته التى تخصه يلزم عنه وجود كرة زحل وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود خامس وهذا الخامس أيضا وجوده لا فى مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المشترى .وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سادس وهذا أيضا وجوده لا فىمادة وهويعقلذاته ويعقل الأول فيما يتجوهر به منذ ته يلزم عنه وجود كرة المريخ .

وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سابع وهذا أيضا وجوده لا فى مادة وهو يعقل ذاته ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته يلزمعنه وجود كرة الشمس وبما يعقل منالأول يلزم عنه وجودثامن وهوأيضاوجوده لا فى مادة ويعقل ذاته ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاتهالتى تخصه يلزم عنه وجود كرة الزهرة ، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجودتاسع وهذا أيضا وجوده لا فى مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول . فيما يتجوهر به من اته يلزم عنه وجود كرة عطارد ، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود عاشر وهـذا أيضا وجوده لا فى مادة وهو يعقل ذاته ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة القمر وبما يعقل من الأول يلزم عنه حادى عشر وهذا الحادى عشر هو أيضا وجوده لا فى مادة وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ولكن عنده ينتهىالوجود الذى لا يحتاج . . . . . .

. . . إلى مادة وموضوع أصلا وهىالأشياء المفارقة التىهى فىجواهرها عقول ومعقولات ، وعند كرة القمر تنتهي الأجسام السماوية وهي التى بطبيعتها تتحرك دوراً .

ثانيا . من كتاب إحصاء العلوم للفارابي

٥ ـ العلم الطبيعي :

فالعلم الطبيعي ينظر فى الأجسام الطبيعية وفى الأعراض التى قوامها فى هذه الأجسام ويعرف الأشياء التى عنها والتى بها والتى لها توجد هـــذه الأجسام التى قوامها فيها . والأجسام منها صناعية ومنها طبيعية والصناعية مثل الزجاج والسيف والسرير . بالجملة كل ما كان وجوده بالصنـاعة وبارادة الإنسان .

والطبيعية هى التى وجودها لا بالصناعة ولا بارادة الإنسان مثل السماء والأرض وما بينهما والنبات والحيوان .

وحال الأجسام الطبيعية فى هذه الأمور كحال الأجسام الصناعية : وذلك أن الأجسام الصناعية توجد فيها أمور قوامها بالأجسام الصناعية وتوجد لها أشياء عنها وجود الأجسام الصناعية وأشياء بها وجودها وهذه فى الصناعية أظهر منها فى الطبيعية . والتى قوامها فى الأجسام الصناعية مثل الصقال فى الثوب والبريق فى السيف والاشفاف فى الزجاج والنقوش فى السرير. والأشياء التى لها توجد الأجسام هى الغايات والأغراض التى لها تعمل مثل الثوب فانه عمل ليلبس والسيف ليقاتل به العدو والسرير ليتقى به نداوة الأرض أو لشىء غير ذلك مما يعمل السرير لأجله والزجاج ليحرز فيه ما لا يؤمن أن يشفه غيره من الأوانى . وأما الغايات والأغراض التى لها توجد الأعراض الـتى

قوامها فى الأجسام الصناعية لمثل صقال الثوب ليتجمل به وبريق السيف ليرهب العدو ونقش السرير ليحسن به منظره واشفاف الزجاج ليكون ما يجعل فيه مرئيا . والأشياء التى توجد عنها الأجسام الصناعية هى الفاعلة والمكونة لها : مثل النجار الذى عنه وجد السرير والصيقل الذى عنه وجد السيف ، والأشياء التى بها توجد الأجسام الصناعية فى كل جسم صناعى شيئان مثل ما فى السيف ، فان وجوده بشيئين : بالحدة ، والحديد . والحدة هى صفته وهيئته وبها يفعل فعله . والحديد — هو مادته وموضوعه وهو كالحامل لهيئته ولصفته . والثوب وجوده بشيئين : بالغزل وباشتباك لحمته بسداه والاشتباك هيئته وصيغته ، والغزل كالحامل للاشتباك وهوموضوعه ومادته . والسرير أيضا وجوده بشيئين : بالتربيع والخشب . والتربيع هيئته وصيغته ، والخشب مادته وهو كالحامل للتربيع . وكذلك كل ما فى الأجسام الصناعية باجتماع هذين والتئامها يحصل وجود كل واحد منها بالفعل والكمال وماهيته . وكل واحد من هذه إنما يفعل أو يفعل به أو يستعمل أو ينتفع به فى الأمر الذى لأجله عمل بصيغته إذا حصل فى مادته . فان السيف إنما يعمل عمله بحدته والثوب فانما ينتفع بلحمته إذا كانت مشتبكة بسداه ، وكذلك باقى الأجسام الصناعية . وتلك حال الأجسام الطبيعية فان كل واحد منها إنما وجد لغرض وغاية وكذلك كل أمر عرض قوامه فى الأجسام الطبيعية فانه أوجد لغرض ولغاية ما . وكل جسم وكل عرض فله فاعله ويكون عنه وجد وكل واحد من الأجسام الطبيعية فوجوده وقوامه بشيئين :

أحدهما — منزلته منه منزلة حدة السيف من السيف وهو صيغـــة ذلك الجسم الطبيعى :

والثانى — منزلته منزلة حدة السيف من السيف وذلك مادة الجسم الطبيعى وموضوعه وهو كالحامـــل لصيغته أيضا إلا أن السيف والسرير والثوب وغيرها من الأجسام الصناعية يشاهد بالبصـر والحس وصيغتهـا وموادها مثل حدة السيف وحديده وتربيع السرير وخشبه . فأما الأجسام الطبيعية فصيغ جلها وموادها غير محسوسة وإنما يصح وجـودهـا عندنا بالقياس والبراهين اليقينية . على أنه قد يوجد أيضا فى كثير من الاجسام الصناعية ما ليست صيغتها محسوسة مثل الخمر . فانه جسم أوجد بالصناعـة والقوة التى بها يسكر غير محسوسة وإنما يعرف وجودها بفعلها ، وتلك القوة هى صورة الخمر وصيغتها من الخمر ومنزلتها منزلة الحدة من السيف إذا كانت تلك القوة هى التى بها تفعل الخمر فعلها . وكذلك الأدوية المركـبة بصناعة الطب مثل الدرياق وغيره فانها إنما تفعل فى الأبدان بقوى تجذب فيها بالتركيب وتلك القوى غير محسوسة وإنما يشاهد بالحس الأفعال الكائنة عن تلك القوى . فكل دواء إنما يصير دواء بشيئين . بالأخلاط التى منها ركب ، وبالقوة التى بها يفعل فعله والأخلاط مادته والقوة التى بها يفعل فعله صيغته ولو بطلت تلك القوة منه لما كان دواء كما تبطل حدة السيف فلا يكون سيفا وكما يبطل من الثوب التحام سداه بلحمته فلا يكون حينئذ ثوبا .

فعلى هذا المثال ينبغى أن تفهم صيغ الأجسام الطبيعية . وموادهـا فانها وإن كانت لا تشاهد بالحس صارت كالمواد . والصيغ التى لا تشاهد

بالحس من مواد الأجسام الصناعية وصيغها وذلك مثل جسم العين والقوة التي بها يكون الأبصار. ومثل قوة جسم اليد والقوة التي بها يكون البطش كذلك كل واحد من الأعضاء، فإن قوة العين غير مرئية . ولا يشاهد أيضا شيء من هذه القوى الأخر بل إنما يعقل عقلا وتسمى القوى الآخر التي في الأجسام الطبيعية صيغا وصورا على طريق التشبيه بصور الأجسام الطبيعية فإن الصيغة والصورة والخلقة يراد أن تكون أسماء مترادفة تدل عند الجمهور على أشكال الأجسام الصناعية فنقلت فجعلت أسماء للقوى والأشياء التي منزلتها في الأجسام الطبيعية منزلة الحلى والصيغ والصور في الأجسام الصناعية على طريق التشبيه إذ كانت العادة في الصنائع أن تنقل الأشياء التي فيها الأسماء التي يوقعها الجمهور على أشباه تلك الأشياء .ومواد الأجسام وصورها وفاعلها والغايات التي لأجلها وجدت تسمى مبادىء الأجسام وان كان الأعراض التي في الأجسام تسمى مبادىء الأعراض التي في الأجسام .

والعلم الطبيعي يعرف الأجسام الطبيعية بأن يضع ما كان منها ظاهر الوجود . ويعرف من كل جسم طبيعي مادته وصورته وفاعله والغاية التي لأجلها وجد ذلك الجسم . وكذلك في أعراضها ، فانه يعرف ما به قوامها والأشياء الفاعلة لها والغايات التي لأجلها فعلت تلك الأعراض فهذا العلم يعطي مبادىء الأجسام الطبيعية ومبادىء الأعراض.

والأجسام الطبيعية منها بسيطة ومنها مركبة فالبسيطة هي التي وجودها لا عن الأجسام والمركبة هي التي وجودها عن أجسام أخرى غيرها مثل الحيوان والنبات. وينقسم العلم الطبيعي ثمانية أجزاء عظمى .

أولها ـ الفحص عما تشترك فيه الأجسام الطبيعية كلها البسيطة منها والمركبة من المبادىء والأعراض التابعة لتلك المبادىء .

والثاني ـ الفحص عن الأجسام البسيطة هل هي موجودة فان كانت موجودة فأى أقسام هي؟ وكم عددها ؟ ثم الفحص بعد ذلك عن اسطقسات الأجسام المركبة هل هي في هذه البسيطة التي تبين وجودها أم هي أجسام أخرى خارجة عنها ؟ وإن كانت في هذه ولم يمكن أن تكون خارجة عنها فهل هي جميعها أو بعضها ؟ فان كانت بعضها فأيما هي منها ؛ ثم النظر بعد ذلك فيما تشترك فيه البسيطة كلها ما كان منهـــا اسطقسات وأصولا للأجسام المركبة وما لم يكن منها اسطقسات ثم فيما يخص منهـا ما كان اسطقسات من المبادىء والأعراض .

والثالث ـ الفحص عن كون الأجسام الطبيعية وفسادها على العموم وعن جميع ما يلتئم به والفحص عن كيف كون الاسطقسات وفسادها وكيف يكون عنها الأجسام المركبة واعطاء مبادىء جميع ذلك .

والرابع ـ الفحص عن مبادىء الأعراض التي تخص الاسطقات وحدها دون المركبات عنها .

والخامس ـ النظر في الأجسام المركبة عن الأسطقسات وأن منها ماهي متشابهة الأجزاء ومنها ما هي مختلفة الأجزاء ، وأن المتشابهة منها ما هي إلا أجزاء ركبت منها المختلفة الأجزاء مثل اللحم والعظم ومنها ما ليس يكون جزءاً لجسم طبيعي مختلف الأجزاء أصلا مثل الملح والذهب والفضة ثم

النظر فيما تشترك فيه الأجسام المركبة كلها ثم النظر فيما تشترك فيها المركبة المتشابهة الأجزاء كلها سواء كانت أجزاء المختلفة الأجزاء أو غير أجزاء .

السادس — النظر فيما تشترك فيه الأجسام المركبة والمتشابهة الأجزاء التي ليست أجزاء المختلفة الأجزاء وهي الأجسام المعدنية كالحجارة وأصنافها وأصناف الأشياء المعدنية وفيما يخص كل نوع منها .

والسابع ـ النظر فيما يشترك فيه أنواع النبات وما يخص كل واحد منها وهو أحد جزئي النظر في المركبة المختلفة الاجزاء .

والثامن ـ النظر فيما يشترك به أنواع الحيوان وما يخص كل نوع منها وهو الجزء الثاني من النظر في المركبة المختلفة الأجزاء . فيعطي العلم الطبيعي في كل نوع من هذه الأجسام مباديها الأربعة وأغراضها التابعة لتلك المبادىء فهذا هو جملة ما في العلم الطبيعي وأجزائه وجملة ما في كل واحد من أجزائه .

٦ ـ العلم الالهي

والعلم الالهي ينقسم إلى ثلاثة أجزاء : —

أحدها ـ يفحص فيه عن الموجودات والأشياء التي تعرض لها بما هي موجودات والثاني ـ يفحص فيه عن مبادىء البراهين في العلوم النظرية الجزئية وهي التي ينفرد كل علم منها بالنظر في موجود خاص : مثل المنطق والهندسة والعدد وباقي العلوم الجزئية الأخر التي تشاكل هذه العلوم . ويفحص عن مبادىء علم المنطق ومبادىء علوم التعاليم ومبادىء العلم الطبيعي ويلتمس تصحيحها وتعريف جواهرها . ويحصي الظنون الفاسدة التي كانت وقعت

للقدماء فى مبادئ هذه العلوم مثل ظن من ظن فى النقطة والوحدة والخطوط والسطوح أنها جواهر وأنها مفارقة والظنون التى تشاكل هذه فى مبادئ سائر العلوم فينقضها ويبين أنها فاسدة والجزء الثالث — يفحص عن الموجودات التى ليست بأجسام ولا فى أجسام : فيفحص عنها أولا هل هى موجودة أم لا ؟ فيبين أنها كثيرة ، ثم يفحص هل هى متناهية أم لا ؟ فيبرهن أنها متناهية ثم يفحص هل مراتبها فى الكمال واحدة أم مراتبها متفاضلة فيبرهن أنها متفاضلة فى الكمال ثم يبرهن أنها على كثرتها ترتقى من عند أنقصها إلى الأكمل فالأكمل إلى أن تنتهى فى آخر ذلك إلى كامل ما لا يمكن أن يكون شىء هو أكمل منه ولا يمكن أن يكون شىء هو أصلا فى مرتبة وجوده ولا نظير له ولا ضد ، وإلى أول لا يمكن أن يكون قبله أول وإلى متقدم لا يمكن أن يكون شىء أقدم منه وإلى موجود لا يمكن أن يكون استفاد وجوده عن شىء أصلا ، وأن ذلك الواحد هو الأول والمتقدم على الإطلاق وحده ، ويبين أن سائر الموجودات متأخر عنه فى الوجود وأنه هو الذى أفاد كل واحد سواه الوجود وأنه هو الواحد الأول الذى أفاد كل شىء سواه الوحدة وأنه هو الحق الذى أفاد كل ذى حقيقة سواه الحقيقة وعلى أى جهة أفاد ذلك وأنه لا يمكن أن يكون فيه كثرة أصلا ولا بوجه من الوجوه بل هو أحق باسم الواحد ومعناه وباسم الموجود ومعناه من كل شىء يقال فيه إنه واحد أو موجود أو حق سواه . ثم يبين أن هذا الذى هو بهذه الصفات هو الذى ينبغى أن يعتقد فيه أنه هو الله عز وجل وتقدست أسماؤه ثم يمعن بعد ذلك فى باقى ما يوصف به الله إلى أن يستوفيها كلها ثم يعرف كيف حدثت الموجودات عنه وكيف استفادت عنه الوجود . ثم يفحص عن مراتب الموجودات وكيف حصلت لها تلك المراتب وبأى

شيء يستأهل كل واحد منها أن يكون فى المرتبة التى هى عليها ويبين كيف ارتباط بعضها ببعض وانتظامه وبأى شيء يكون ارتباطها وانتظامها ثم يمعن بعد ذلك فى باقى ما يوصف به الله إلى أن يستوفيها كلها ثم يعرف كيف حدثت الموجودات عنه ؛ وكيف استفادت عنه الوجود . ثم يفحص عن مراتب الموجودات وكيف حصلت لها تلك المراتب وبأى شيء يستأهل كل واحد منها أن يكون فى المرتبة التى هى عليها ويبين كيف ارتباط بعضها ببعض وانتظامه وبأى شيء يكون إرتباطها وانتظامها ثم يمعن فى إحصاء ما فى أفعاله عز وجل فى الموجودات إلى أن يستوفيها كلها ويبين أنه لا جور فى شيء منها ولا خلل ولا تنافر ولا سوء نظام ولا سوء تأليف وبالجملة لا نقص فى شيء منها ولا بشيء أصلا ثم يشرع بعد ذلك فى إبطال الظنون الفاسدة التى ظنت بالله عز وجل فى أفعاله مما يدخل النقص فيه وفى أفعاله وفى الموجودات التى خلقها فيبطلها كلها ببراهين تفيد العلم اليقين الذى لا يمكن أن يتداخل الإنسان فيه أرتياب ولا يخالطه فيه شك ولا يمكن أن يرجع عنه أصلا .

تعليقات

كتاب الاحصاء ومشكلة تصنيف العلوم عند الفارابى

نتناول بالدراسة التفصيلية كتابا هاما من كتب الفارابى « وهو تصنيف العلوم » إذ أن هذا الكتاب يعد من أهم ما ألف الفارابى على الإطلاق وقد قدر له أن ينتشر انتشارا عريضا فى الشرق الإسلامى ، وفى الغرب المسيحى

ويقال عن حق إن هذا الكتاب الهام فى تاريخ العلم ،وهو السبب فى شهرة الفارابي إلى جوار اشتهاره بالمنطق الصورى، يقول عنه صاعدصاحب الطبقات المتوفى ١٠٧٠ م/٤٦٣ ﻫ « ثم له أى للفارابي كتاب شريف فى إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها لم يسبق اليه ، ولا ذهب مذهبه فيه ولا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به وتقديم النظر فيه » .

ونجد تكرارا لهذا الثناء على إحصاء العلوم فى كتب مؤرخين آخرين أمثال القفطى وابن أبى أصيبعه وكذلك الفيلسوف ابن رشدو تلامذته وقد تأثر بهذا الكتاب المؤلفون الإسلاميون ،فوجدنا رسائل أخوان الصفا تظهر فى منتصف القرن الرابع الهجرى وتتأثر بطريقة إحصاء العلوم فتضع تقسيما للعلوم وتأخذ تعريف كل فرع من هذه العلوم على طريقة الفارابى وينحو هذ النحو أيضا الخوارزمى المتوفى سنة ٣٨٧ﻫ/٩٩٧م وذلك فى كتابه «مفاتيح العلوم» ولو ان أساس التقسيم عند الخوارزمى يختلف كثيرا عن تقسيم الفارابي ، وكذلك نجد ابن سينا يحصى العلوم فى كتاب الشفاء، وفى رسالة أقسام العلوم العقلية وقد استعار ابن سينا تقسيم العلوم الذى اتبعه الفارابى من كتاب الاحصاء فقد قسم أبو على الحكمة إلى قسمين : —

أحدهما نظرى مجرد ، والآخر عملى .

أما القسم العملى فهوالذى يكون المقصود منه حصول الاعتقاد اليقينى بحال الموجودات التى يكون وجودها غير متعلق بفعل إنسان ، كعلم التوحيد . وعلم الهيئة والقسم العملى هو الذى تكون الغاية منه حصول صحة رأى يحصل بقدرة الإنسان ليكسب ماهو الخير منه ، وعلى هذا فغاية العالم النظرى هى الحق أما غاية العالم العملى فهى الخير .

وتنقسم الحكمة النظرية إلى ثلاثة أقسام هي : ـ

ا ـــ العلم الطبيعي والعلم الرياضي والعلم الالهي أما الحـــكمة العمليـة فتنقسم بدورها إلى ثلاثة أقسام :

ا ـــ علم الأخلاق ب ـ علم سياسة المنزل حـ ـ وعلم سياسة المدينة .

وممن تأثر بكتاب إحصاء العلوم أيضا شمس الدين محمد بن ابراهيم بن ساعد السنجارى الأكفانى ٧٤٩ هـ/١٣٤٨ وذلك فى رسالته المعنونة « إرشاد القاصد إلى أسمى المقاصد ،وكـذلك نجد عند ابن خلدون فى مقدمته محاولة واسعة النطاق لحصر العلوم التى وردت فى عصره ، وإيراد طرقهـا وشرح مراميها ، وطرق تعليمها . فمقدمة ابن خلدون تعد أدق محاولة تطبيقية لأى تصنيف مبدئى للعلوم أما طاش كوبرى زاده المتوفى سنة ٩٦٨هـ ١٥٦٠م فانه قد ألف موسوعة باللغة العربية أسماها « مفتـاح فى السعادة ، ومصبـاح السيادة » أحصى فيها العلوم وموضوعاتها ، ومؤلفيها وقسم فيها العلوم إلى سبعة أقسام وجاء بعده مصطفى عبد الله الشهير بحاجى خليفة المتوفى سنة ١٠٦٨م وألف موسوعته المشهورة « كشف الظنون عن أسـامى الكتب والفنون » وضمنها أسماء المؤلفين والكتب الفارسية والتركية وأشار فيها إلى ما هية العلم وموضوعه ، وغايته وتقسيمه ،وعن نشأة العـلوم والكتب فى بلاد الشرق. وآخر من تأخر بكتاب إحصاء العلوم من العالم الإسلامى صديق حسن خان المتوفى سنة ١٣٠٧هـ /١٨٩٨ م. وذلك فى كتاب «أبجد العلوم» وكذلك أيضا المولوى التهـانوى الهندى فى كـتابه « كشـاف اصطلاحات الفنون » .

---

(١) راجع مقدمة الدكتور عثمان أمين وتحقيقه لكتاب احصاء العلوم للفارابى .

هذه لمحة موجزة عن تأثير كتاب إحصاء العلوم للفارابي في الفكر الإسلامي إلى القرن التاسع عشر، أما تأثير هذا الكتاب في الغرب المسيحي فانه يحتاج إلى دراسة واسعة لكننا نستطيع أن نقول إن هذا الكتاب ظل تأثيره على الغرب المسيحي واضحا جليا إلى القرن السابع عشر الميلادي وترجم هذا الكتاب إلى اللاتينية عدة مرات في القرن الثامن عشر، منها ترجمة الفيلسوف (دومينولوس جندى سالينوس) وهذه الترجمة غير كاملة وقد تصرف فيها المترجم على طريقته الخاصة، وسماها تقسيم الفلسفة، أما الثانية فهي ترجمة (يرجاردى كريمونا) وهذه الترجمة دقيقة، وقد ترجمه إلى العبرية (كاليموس بن كاليموس) المتوفى سنة ١٣٢٨ م وقد تأثر بهذا الكتاب من الغربيين كثيرون منهم روجر بيكون « Roger Bacon » وجيروم دى مورافيا، وريتموند ال، ثم فرنسيس بيكون فيما بعد وغير هؤلاء كثيرون.

موضوع كتاب تصنيف العلوم

يحدد الفارابي قصده من تحرير هذا الكتاب فيقول في مقدمته « قصدنا من هذا الكتاب أن نحصى العلوم المشهورة علما علما ونعرف جمل ما يشتمل عليه كل واحد منها وأجزاء كل ما له أجزاء وجمل كل ما في واحد من أجزائه ونجعله في خمسة فصول :ـ

الأول في علم اللسان والثاني في علم المنطق وأجزائه والثالث في علوم التعاليم والرياضة والرابع في العلم الطبيعي وأجزائه وفي العلم الالهي وأجزائه والخامس في العلم المدني وأجزائه وفي علم الفقه وعلم الكلام ».

١ — أما علم اللسان فيشتمل على قسمين :—

ا — حفظ الألفاظ التى عند الأمة وهذا في العادة تقوم به القواميس والمعاجم اللغوية المختلفة.

ب — أما العلم الثانى من قسمى علم اللسان فهو العلم الذى يستنبط قوانين هذه الألفاظ وهو المعروف بعلم اللغة ثم القواعد التى ترسم بمقتضاها هذه الألفاظ وهو علم النحو .

٢ - أما العلم الثانى الذى أفرد له الفارابى الجزء الثانى من تصنيفه فهو علم المنطق ويشتمل على العبارة والقياس والبرهان والمقولات والمواضع الجدلية والخطابة والسفسطيقا والخطابة والشعر .

٣ — والقسم الثالث هو علم التعاليم ينقسم إلى ستة أجزاء : —

ا — علم العدد والحساب .

ب — علم الهندسة ويقصد به هندسة إقليدس لا الهندسة التطبيقية .

حـ — علم المناظر .

د — علم الفلك .

هـ - علم الأثقال (المعادن)

و — علم الحيل أو علم الميكانيكا التطبيقى المعاصر أو علم قوانين الحركة .

٤ — العلم الطبيعى ويبحث فى العلوم الطبيعية، وهذا العلم أشار اليه أرسطو فى كتابه «السماع الطبيعى» وتقسيمات الفارابي كتقسيمات أرسطو للعلم الطبيعى فى كتابه هذا، وهو يشير إلى كتب أرسطو الطبيعية التالية :

ا — السماع الطبيعى

ب — السماع والعالم المعروف فى العصور الوسطى باسم De Caelo

(حـ) — الكون والفساد.

د — الآثار العلوية (الافلاك) .

هـ — المعـادن .

و — النبات .

ز — الحيوان والنفس .

ه — العلم الآلهى وموضوعه فى كتاب ما بعد الطبيعـة وينقسم إلى ثلاثة أقسام .

ا — قسم يفحص عن الموجودات بما هى موجودات .

(المبادىء الأولى للفلسفة)

ب — قسم يبحث فى مبادىء البراهين فى العلوم النظرية الجزئية

حـ — قسم يبحث فى الموجودات المجردة (الإنيات الروحانية)

٦ — العلم المدني

هو الذى يفحص عن أصناف الافعال والسنن الإرادية ، وكيف ينبغى أن تكون موجودة فى الإنسان دون غـيره من الكائنات الحية وهـذا العلم يوضح ويفصل غايات الافعال أى أنه علم غائى وهو على فرعين:

ا — الواحد منها يشتمل على تعريف السعادة وعلى وجوه طلبها من حيث أن السعادة الدنيوية الاخروية هى مطلب أساسى للانسان

ب — أما الفرع الثاني من هذا العلم فهو يشتمل على ترتيب الشيم والسير

والافعال أى أن هذا الفرع يتضمن الإشارة الى أنماط السـلوك الانسانى . وإذا مزجنا هذين الفرعين ستطعنا أن نخرج منها علم الاخـلاق بالإضافة إلى ما يسمى عند أرسطو بعلم تدبير المدينة أو العلم السياسى .

٧ ـ علم الفقه

وله جزآن جزء حول الآراء وهو قريب مما يعرف بعلم أصول الفقـه إذ أنه يتعلق بالاراء ، والمذاهب الفقهية التى تدور حـول مسائل الفروع وتستند إلى أصول من العقيدة أو أو بمعنى آخـر العـــلم الاول يدور حول أصـــول المقائد المستمد منها الشرع ، أما العلم الثانى فانه يدور حول سلوك المسلم وحول الافعال التطبيقيه أو حول ممارسة العقيده ممارسة عملية

٨ اما العلم الثامن

فهو علم الكلام وله جزآن الأول يدور حـول الآراء والثاني حـول الأفعال أما ما يدور حول الآراء فهو ما يتعلق بمسائل تمس العقيدة كذات الله وافعاله .

أما القسم الثانى فهو المتعلق بالافعال مثل مشكلة الجبر والاختيار وهـل الانسان مسير أم مخير الى غير ذلك من مسائل تتعلق بأفعال الانسان وسلوكه .

هذا التقسيم الذى يجمله الفارابى فى كتاب تصنيف العلوم هو نفس تقسيم أرسطو للعلوم إلى علوم عملية وعلوم نظرية غير أن الفارابي يضيف اليها علم الفقه وعلم الكلام .

فما هو الأساس الذى يقيم عليه الفارابى تصنيفه للعلوم؛ يصرح فى مستهل

كتابه احصاء العلوم بأن غايته من وضع هذا الكتاب هى تعداد علوم عصره ليطلع عليها المثقفون ولذا فهو لم يشر فى كتابه إلى نظرية واضحة العالم تكون أساسا صريحا لتصنيفه العلمى ولكنه يشير إلى قريب من هذه النظرية أخرى هى رسالة التنبيه على سبيل السعادة » فهو يقسم العلوم إلى فى رسالة قسمين كبيرين :

الأول قسم تحصل به معرفة الموجودات والتى ليس للانسان فعلها وهى العلوم النظرية

وقسم آخر تحصل به معرفة الأشياء التى شأنها أن تفعل والقوة على فعل الجميل منها ، وهذه هى العلوم العملية والفلسفة المدنية .

أولا العلوم النظرية وتشتمل على ثلاثة أصناف

١ — علم التعاليم (التعليميات ، العلم الرياضى)

٢ — العلم الطبيعى

٣ — العلم الإلهى (مابعد الطبيعة)

وكل واحد من هذه العلوم يشتمل على صنف من الموجودات التى من شأنها أن تعلم فقط أى أن غاية كل علم من هذه العلوم المعرفة فحسب وليس النفع العملى .

ثانيا أما العلوم العملية والفلسفة المدنية فهى صنفان :

١ — صنف يحصل به الانسان علم الأفعال الجميلة والاخلاق التى تصدر عنها هذه الأفعال والقدرة على إتيانها وتسمى بالصناعة الخلقية أو علم

الأخلاق. يلاحظ أنه قد تفرع هذا العلم عند المحدثين إلى عدة أقسام فلسفة الاخلاق، وعلم الاخلاق ثم علم الجمال، وفلسفة الجمال .

٢ — وصنف آخر يشتمل على معرفة الأمور التى تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن، والقدرة على تحصيلها لهم وهذه تسمى بالفلسفة السياسية أو علم السياسة

ويلاحظ من ناحية أخرى أن كتاب إحصاء العلوم هو فى حقيقة أمره تطبيق لهذه النظرية التى أشار إليها الفارابى فى «التنبيه على سبيل السعادة» .

ثالثا: من كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين

أفلاطون الإلهى وأرسطو طاليس

للشيخ الإمام الملقب بالمعلم الثانى أبى نصر الفارابى

٧ ـ مشكلات الفلسفة بين افلاطون وارسطو

أما بعد فانى لما رأيت أكثر أهل زماننا قد خاضوا وتنازعوا فى حدوث العالم وقدمه وادعوا أن بين الحكيمين المقدمين المبرزين اختلافا فى إثبات المبدع الأول وفى وجود الأسباب منه وفى أمر النفس والتعقل وفى المجازات على الأفعال خيرها وشرها وفى كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية أردت فى مقالتى هذه أن أشرع فى الجمع بين رأييهما والإبانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين فى كتبهما، وأبين مواضع الظنون ومداخل الشكوك فى مقالتيهما لان ذلك من أهم ما يقصد بيانه وأنفع ما يراد شرحه وإيضاحه

٨ ـ تعريف الفلسفة ومشكلة الخلاف بين الحكمين :

إذ الفلسفة حدها وماهيتها أنها العلم بالموجودات بما هى موجودة، وكان هذان الحكيمان هما مبدعان للفلسفة ومنشئان لأوائلها وأصولها ومتممان لأواخرها وفروعها وعليهما المعول فى قليلها وكثيرها واليهما المرجع فى يسيرها وخطيرها وما يصدر عنهما فى كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه لخلوه من الشوائب والكدر، بذلك نطقت الألسن وشهدت العقول إن لم يكن من الكافة فمن الاكثرين من ذوى الألباب الناصعة والعقول الصافية، ولما كان القول

والاعتقاد إنما يكون صادقا متى كان للموجود المعبر عنه مطابقا ثم كان بين قول هذين الحكيمين فى كثير من أنواع الفلسفة خلاف لم يخل الأمر فيه من إحدى ثلاث خلال: إما أن يكون هـذا الحد المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح وإما أن يكون رأى الجميع أو الأكثرين واعتقادهم فى تفلسف هذين الرجلين سخيفا ومدخولا وإما أن يكون فى معرفة الظانين فيهما بأن بينهما خلافا فى هذه الأصول تقصير

٩ – اقسام الفلسفة :

والحد الصحيح مطابق لصناعة الفلسفة ، وذلك يتبين من استقراء جزئيات هذه الصناعة ، وذلك أن موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون إما إلاهية وإما طبيعية وإما منطقية وإما رياضية أو سياسية، وصناعة الفلسفة هى المستنبطة لهذه والمخرجه لها حتى أنه لا يوجد شىء من موجودات العالم إلا وللفلسفة فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة الانسيـة وطريق القسمة يصرح ويوضح ما ذكرنا وهو الذى يؤثر الحكيم أفلاطون فان المقسم يروم أن لا يشذ عنه شىء موجود من الموجودات. ولو لم يسلكها أفلاطون لما كان الحكيم أرسطوطا ليس يتصدى لسلوكها غير أنه لما وجد أفلاطون قد أحكمها وبينها وأتقنها وأوضحها اهتم ارسطوطـا ليس باحتمال الكد واعمال الجهد فى إنشاء طريق القياس وشرع فى بيانه وتهذيبه ليستعمل القياس والبرهان فى جزء مما توجبه القسمة ليكون كالتابع والمتمم والمساعد والناصح. ومن تدرب فى علم المنطق وأحكم علم الآداب الخلقيـة ثم شرع فى الطبيعيات والالاهيات ودرس كتب هذين الحكيمين يتبين له مصـداق ما أقوله حيث يجدهما قد قصدا تدوين العلوم بموجودات العـالم واجتهدا فى

إيضاح أحوالها على ما هي عليه من غير قصد منها لاختراع وإغرب وإبداع وزخرفة وتشويق بل لتوفية كل منها قسطه ونصيبه بحسب الوسع والطاقة وإذا كان ذلك كذلك فالحد الذى قيل فى الفلسفة انها العلم بالموجودات بما هى موجودة حد صحيح يبين عن ذات المحدود ويدل على ماهيته .

١٠ ــ عدم اختلاف الحكمين

فاما أن يكون رأى الجميع أو الاكثرين واعتقادهم فى هذين الحكيمين أنهما المنظوران والإمامان المبرزان فى هذه الصناعة سخيفا مدخولا فذلك يعيد عن قبول العقل إياه وإذعانه له. إذ الموجود يشهد بضده لأنا نعلم يقينا أنه ليس شيء من الحجج أقوى وأنفع وأحكم من شهادات المعارف المختلفة بالشيء الواحد واجتماع الآراء الكثيرة ،إذ العقل عند الجميع حجة ولأجل أن ذا العقل ربما يخيل اليه الشيء بعد الشيء على خلاف ما هو عليه من جهة تشابه العلامات المستدل بها على حال الشيء احتيج إلى اجتماع عقول كثيرة مختلفة ، فمها اجتمعت فلا حجة أقوى ولا يقين أحكم من ذلك، ثم لا يغرنك وجود أناس كثيرة على آراء مدخولة فان الجماعة المقلدين لرأى واحد المدعين لإمام يؤمهم فيما اجتمعوا عليه بمنزلة عقل واحد،والعقل الواحد ربما يخطىء فى الشيء الواحد حسب ما ذكرنا، لاسيما إذا لم يتدبر الرأى الذى يعتقده مراراً ولم ينظر فيه بعين التفتيش والمعاندة، وإن حسن الظن بالشيء أو الإهمال فى البحث قد يغطى ويعمى ويخيل،وأما العقول المختلفة إذ اتفقت بعد تأمل منها وتدرب وبحث وتنقير ومعاندة وتبكيت، وإنارة الاماكن المتقابلة فلا شيء أصح مما اعتقدته وشهدت به واتفت عليه ونحن نجد الالسنة المختلفة متفقة بتقديم هذين الحكيمين وفى التفلسف بهما تضرب الامثال واليهما يساق الاعتبار

وعندهما يتناهى الوصف بالحكم العميقة والعلوم اللطيفة والاستنباطات العجيبة والغوص فى المعاني الدقيقة المؤدية فى كل شىء إلى المحض والحقيقة .

١١ - بيان اوجه الخلاف المظنون ؟ وبيان بطلانها :

وإذا كان هذا هكذا فقد بقى أن يكون فى معرفة الظانين بها أن بينها خلافا فى الأصول تقصير، وينبغى أن تعلم أن ما من ظن بخطأ أو سبب بغلط إلا وله داع اليه وباعث عليه ونحن نبين فى هذه المواضيع بعض الاسباب الداعية إلى الظن بأن بين الحكيمين خلافا فى الاصول ثم نتبع ذلك بالجمع بين رأييهما.

اعلم أن مما هو متأكد فى الطبائع، بحيث لا تقلع عنه ولا يمكن خلوها عنه والتبرأ منه فى العلوم والآراء والاعتقادات وفى أسباب النواميس والشرائع وكذلك فى المعاشرات المدنية والمعائش، هو الحكم بالكل عند استقراء الجزئيات. أما فى الطبيعيات فمثل حكمنا بان كل حجر يرسب فى المـــاء ولعل بعض الأحجار يطفو وإن كان كل نبات محترق بالنار ولعل بعضها لا يحترق بالنار وأن جرم الكل متناه ولعله غير متناه. وفى الشرعيات مثل أن كل من شوهد فعل الخير منه على أكثر الأحوال فهو عدل صادق الشهادات فى كثير من الأشياء من غير أن يشاهد جميع أحواله، وفى المعاشرات مثل السكون والطمأنينة اللتين حدهما فى أنفسنا محدود إنما منه استدلالات من غير أن يشاهد فى جميع أحواله، ولما كان أمر هذه القضية على ما وصفناه من استحكامه واستيلائه على الطبائع ثم وجد أفلاطون وأرسطوطاليس وبينهما فى السير والأفعال وكثير من الأقوال خلاف ظاهر فكيف يضبط الوهم معها و(لا) يتوهم ويحكم الخلاف الكلى بينهما مع سوق الوهم إلى القول بالعمل وأنهما جميعا تابعان الاعتقاد ولا سيما حيث لا امراء فيه ولا احتشام مع تمادى المدة ؟

١٢ - ١ - فى السيرة والأفعال (السياسه والاجتماع)

ثم من أفعالهما المباينة وسيرهما المختلفة تخلى أفلاطون عن كثير من الأسباب الدنيوية ورفضه لها وتحذيره فى كثير من أقاويله عنها، وإيثاره تجنبها، وملابسة أرسطوطاليس لما كان يهجر أفلاطـون حتى استولى على كثير من الاملاك وتزوج وأولد وتزور للملك الاسكندر وحوى من الأسباب الدنيوية مالا يخفى على من اعتنى بدرس كتب أخبار المتقدمين ؛ فظاهر هذا الشأن يوجب الظن بأن بين الاعتقـــادين خلافا فى أمر الدارين، وليس الامر كذلك فى الحقيقة، فان أفلاطون هو الذى دون السياسات وهذبها وبين السير العـادلة والعشرة الإنسية المدنية وأبان عن فضائلها وأظهر الفساد العارض لأفعال من هجر العشرة المدنية وترك التعاون فيها، ومقالاته فيها ذكرناه مشهورة تتدارسها الامم المختلفة من لدن زمانه إلى عصرنا هذا، غير أنه لـــــا رأى أمر النفس وتقويمها أول ما يبتدىء به الإنسان، حتى إذا أحكم تعديلها وتقويمها ارتقى منها إلى تقويم غيرها ثم لم يجد فى نفسه من القوة ما يمكنه الفراغ مما يهمه من أمرها أفنى أيامه فى أهم الواجبات عليه عازما على أنه متى فرغ من الأهم الأولى أقبل على الأقرب الأدني حسب ما أوصى به فى مقالاته فى السياسات والأخلاق ، وأن أرسطوطاليس جرى على مثل ما جرى عليه أفلاطون فى أقاويله ورسائله السياسية ثم لما رجع إلى أمر نفسه خاصة أحس منها بقوة ورحب ذراع وسعة صدر وتوسع أخلاق وكمال، أمكنه معها تقويمها والتفرغ للتعاون والاستمتاع بكثير من الأسباب المدنية فمن تامل هذه الاحوال علم أنه لم يكن بين الرأيين والاعتقادين خلاف وأن التباين الواقع لهما كان سببه نقص فى القوى الطبيعية فى أحدهما وزيادة فيها فى الآخر فلاغير، على حسب ما لا يخلو منه كل اثنين من أشخاص الناس ؛ إذ الأكثرون قد يعلمون

ما هو آثر وأصوب وأولى غير أنهم لا يطيقونه ولا يقدرون عليه وربما أطاقوا البعض وعجزوا عن البعض .

١٣ ـ ب ـ في اسلوب الكتابة وتدوين العلوم

ومن ذلك أيضا تباين مذهبهما فى تدوين العلوم وتأليف الكتب وذلك أن أفلاطون كان يمتنع فى قديم الأيام عن تدوين العلوم وابداع بطون الكتب دون الصدور الزكية والأقاويل المرضية فلما خشى على نفسه الغفلة والنسيان وذهاب ما يستنبطه وتعسر وقوفه عليه حيث استغزر علمه وحكمته وتبسط فيها ، فاختار الرموز والالغاز قصدا منه لتدوين علومه وحكمته على السبيل الذى لا يطلع عليه إلا المستحقون لها والمستوجبون للاحاطة بها طلبا وبحثا وتنقيراً واجتهادا، وأما أرسطاطاليس فكان مذهبه الإيضاح والتدوين والترتيب والتبليغ والكشف والبيان واستيفاء كل ما يجد اليه السبيل من ذلك وهذان سبيلان على ظاهر الامر متباينين غير أن الباحث عن علوم أرسطوطاليس والدارس لكتبه والمواظب عليها لا يخفى عليه مذهبه فى وجوه الإغلاق والتعمية والتعقيد مع ما يظهره من قصد البيان والإيضاح من ذلك ما يوجد فى أقاويله من حذف المقدمة الضرورية من كثير من القياسات الطبيعية والإلاهية والخلقية التى أوردها، مما دل على مواضعها المفسرون لها: ومن ذلك حذف كثير من الشائع[1] وحذف الواحد من كل زوجين والاقتصار على الواحد منها، مثل قوله فى رسالته إلى الاسكندر فى سياسات المدن الجزئية «من آثر اختيار العدل فى التعاون المدني فخليق أن يميزه مدير المدينة فى العقوبة» وتمام هذا القول هكذا ـ من آثر اختيار العدل على الجور فخليق أن يميزه مدير المدينة فى العقوبة والثواب ـ يعنى أن من آثر العدل فخليق أن يثاب كما أن من آثر الجور فخليق أن يعاقب .

(١) في الأصل المشائخ .

ومن ذلك ذكره لمقدمتى قياس ما واتباعها نتيجة قياس آخر، وذكره لمقدمتى قياس واتباعه نتيجة لوازم تلك المقدمات، مثل ما فعله فى كتاب القياس عند ذكر أجزاء الجواهر أنها جواهر، ومن ذلك إشباعه القول فى تعديد جزيئات الشىء الواضح ليرى من نفسه البلاغ والجهد فى الاستيفاء، ثم تجاوزه عن الغامض من غير إشباع فى القول ولا توفيته فى الخط.

ومن ذلك النظم والترتيب والرسم الذى فى كتبه العلمية، حيث نظن أن ذلك طباع له لا يمكنه التحول عنه، فاذا (تأملنا) رسالة (من رسائله) وجدنا كلامه فيها منشئا ومنظوما على رسوم وترتيبات مخالفة لما فى تلك الكتب وتكفينا رسالته المعروفة «إلى أفلاطون فى جواب ما كان أفلاطون كتب اليه به يعاتبه على تأليفه الكتب وترتيبه العلوم وإخراجها فى تأليفاته الكاملة المستقصاة» فانه يصرح فى هذه الرسالة إلى أفلاطون ويقول: «إنى وإن دونت هذه العلوم والحكم المضمونة بها فقد رتبتها ترتيبا (بحيث) لا يخلص اليها الا أهلها، وعبرت عنها بعبارات لا يحيط بها إلا بنوها.»

فقد ظهر مما وصفناه أن الذى سبق الى الاوهام من التباين فى المسلكين هو أمر يشتمل عليه حكمان ظاهران متخالفان يجمعهما مقصود واحد.

١٤ — د — فى الجواهر

ومن ذلك أيضا أمر الجواهر وأن التى منها أقدم عند أرسطوطاليس غير التى منها أقدم عند أفلاطون فان أكثر الناظرين فى كتبهما يحكمون بخلاف بين رأييهما فى هذا الباب، والذى حداهم إلى هذا الحكم وهذا الظن هو ما وجدوا من أقاويل أفلاطون فى كثير من كتبه، مثل كتاب طيماوس

وكتاب بوليطيا الصغير دلالة على أن أفضل الجواهر وأقدمها وأشرفها هى القريبة من العقل والنفس البعيدة عن الحس والوجود الكيانى ، ثم وجدوا كثيرا من أقاويل أرسطوطاليس فى كتبه مثل كتابه فى المقولات وكتابه فى القياسات الشرطية يصرح بأن أولى الجواهر بالتفضيل والتقديم الجواهر الأول التى هى الأشخاص ، فلما وجدوا هذه الاقاويل على ما ذكرناه من التفاوت والتباين لم يشكوا فى أن بين الاعتقادين خلافا،والأمر كذلك لأن من مذهب الحكماء والفلاسفة أن يفرقوا بين الاقاويل والقضايا فى الصناعات المختلفة ، فيتكلمون عن الشيء الواحد فى صناعة بحسب مقتضى تلك الصناعة ثم يتكلمون على ذلك الشيء بعينه فى صناعة أخرى بغير ما تكلموا به أولا وليس ذلك ببديع ولا مستنكر إذ مدار الفلسفة على القول من حيث ومن جهة ما ، كما قد قيل إنه لو ارتفع من حيث ومن جهة ما ، بطلت تلك العلوم والفلسفة ، ألا ترى أن الشخص الواحد كسقراط مثلا يكون داخلا تحت الجوهر من حيث هو انسان وتحت الكم من حيث هو ذو مقدار وتحت الكيف من حيث هو أبيض أو فاضل أو غير ذلك ، وفى المضاف من حيث هو أب أو ابن وفى الوضع من حيث هو جالس أو متكىء، وكذلك سائر ما أشبهه فالحكيم أرسطوطاليس حيث جعل أولى الجواهر بالتقديم والتفضيل أشخاص الجواهر إنما جعل ذلك صناعة المنطق وصناعة الكيان حيث راعى أحوال الموجودات القريبة الى المحسوس الذى منه يؤخذ جميع المفهومات وبها قوام الكلى المتصور . وأما الحكيم أفلاطون فانه حيث جعل أولى الجواهر بالتقديم والتفضيل الكليات فانه انما جعل ذلك كذلك فيما بعد الطبيعة وفى أقاويله الإلهية حيث كان يراعى الموجودات البسيطة

الباقية التى تستحيل ولا تدثر . فلما كان بين المقصودين فرق ظاهر وبين الفريقين بون بعيد وبين المبحوث عنها خلاف ، فقد صح أن هذين الرأيين من الحكيمين متفقان لا اختلاف بينهما ، إذ الاختلاف انما يكون حاصلا إن حكما على الجواهر من جهة واحدة وبالإضافة الى مقصود واحد بحكمين مختلفين ، فلما لم يكن ذلك كذلك فقد اتضح أن رأييهما يجتمعان على حكم واحد فى تقديم الجواهر وتفضيلها

١٥ — د - فى القسمة والتركيب

ومن ذلك ما يظن بهما فى أمر القسمة والترتيب فى توفية الحدود، أن أفلاطون يرى أن توفية الحدود انما يكون بطريق القسمة وأرسطوطاليس يرى أن توفية الحدود انما يكون بطريق البرهان والتركيب، ينبغى أن تعلم أن مثل ذلك مثل الدرج الذى يدرج عليه وينزل منه فان المسافة واحدة وبين السالكين خلاف . وذلك أن أرسطوطاليس لما رأى أن أقرب الطرق وأوثقها فى توفية الحدود هو بطلب ما يخص الشىء وما يعمه مما هى ذاتية له وجوهرية وسائر ما ذكره فى الحرف الذى يتكلم فيه على توفية الحدود من كتبه فيما بعد الطبيعة وكذلك كتاب البرهان وفى كتاب الجدل وفى غير ذلك من المواضع مما يطول ذكره ، وأكثر كلامه لم يخل من قسمة ما وإن كان غير مصرح بها ، فانه حين يفرق بين العامى والخاصى وبين الذاتى وغير الذاتى فهو سالك بطبيعته وفكره وذهنه طريق القسمة ، وانما يصرح ببعض أطرافها ولأجل ذلك لم يطرح طريق القسمة رأسا لكنه يعده من التعاون على اقتضاء أجزاء المحدود، والدليل على ذلك قوله فى كتاب القياس فى آخر المقالة الأولى: فأما القسمة التى تكون بالأجناس (فهى) جزء صغير من هذا المأخذ، فانه

سهل أن يعرف سائر ما يتلوه . وهو لم يعد المعانى التى يرى أفلاطون استعمالها حين يقصد إلى أعم ما يجده مما يشتمل على الشىء المقصود تحديده فيقسمه بفصلين ذاتيين ثم يقسم كل قسم منهما كذلك وينظر فى أى الجزئين يقع المقصود تحديده ثم لا يزال يفعل كذلك إلى أن يحصل أمر عامى قريب من المقصود تحديده وفصل يقوم ذاته ويفرده عما يشاركه،وهو فى ذلك لايخلو من تركيب ما ، حيث يركب الفصل على الجنس وان لم يقصد ذلك من أول الامر فاذا كان لا يخلو من ذلك فيما يستعمله وإن كان ظاهر سلوكه هذا فالمعاني واحدة وأيضا فسواء طلبت جنس الشىء وفصله أو طلبت الشىء فى جنسه وفصله فظاهر أن لاخلاف بين الرأيين فى الأصل ، وان كان بين المسلكين خلاف ، ونحن لاندعى أنه لابون بوجه من الوجوه وجهة من الجهات بين الطريقين لأنه يلزمنا عند ذلك أن يكون قول أرسطو طاليس ومأخذه وسلوكه هى بأعيانها قول أفلاطون ومأخذه وسلوكه وذلك محال وشنيع ولكنا ندعى أنه لا خلاف بينهما فى الأصول والمقاصد على ما بيناه أو سنبينه بمشيئة الله وحسب توفيقه .

١٦ـ هـ ـ فى القياس وضروبه واشكاله

ومن ذلك أيضا ما انتحله أمونيوس ـ وكثير من الاسكلائيين[1] وآخرهم ثامسطيوس فيمن يتبعه ـ من أن القياس المختلط من الضرورى والوجودى إذا كانت المقدمة الكبرى منها ضرورية كانت النتيجة وجودية لا ضرورية ونسبوا ذلك الى أفلاطون وادعوا أنه يأتي بقياسات فى كتبه توجد مقدماتها الكبرى ضرورية ونتائجها وجوديه مثل القياس الذى يأتى به فى كتاب طيماوس حيث يقول الوجود أفضل من لا وجود له والافضل تشتاقه الطبيعة أبدا، ويزعمون

---

(١) يقصد شراح أرسطو .

أن النتيجة اللازمة لهاتين المقدمتين وهى أن الطبيعة تشتاق الوجود ليست ضرورية من جهات منها : أنه لا ضرورة فى الطبيعة وأن الذى فى الطبيعة من الوجود هو الوجود الذى على الأكثر، ومنها أن الطبيعة قد تشتاق إلى الوجود عند المضاف اللاحق لوجود ما هى اللازمة عنه، وزعموا أن المقدمة الكبرى من هذا القياس ضرورية لقوله أبداً. وأرسطوطاليس يصرح فى كتاب القياس أن القياس الذى تكون مقدماته مختلطة من الضرورى ومن الوجودى، وتكون الكبرى هى الضرورية فان النتيجة تكون ضرورية وهذا خلاف ظاهر فنقول لولا أنه لا يوجد لأفلاطون قول يصرح فيه أن أمثال هذه النتائج تكون ضرورية أو وجودية البتة وإنما ذلك شىء يدعيه الناظرون ويزعمون أنه قد يوجد لأفلاطون قياسات على هذا السبيل مثل ما حكيناه عنه لكان بينهما خلاف ظاهر، إلا أن الذى دعاهم إلى هذا الاعتقاد هو قلة التمييز وخلط صناعة المنطق بالطبيعة، وذلك إذ لما هم وجدوا القياس مركبا من مقدمتين وثلاثة حدود، أول وأوسط وآخر، ووجدوا لزوم الحد الأول للأوسط ضروريا ولزوم الأوسط للآخر وجوديا ورأوا الحد الأوسط وكان هو علة لزوم الحد الاول للآخر والواصل له به ثم وجدوا حاله نفسه عند الآخر حال الوجود، قالوا إذا كان حال الاوسط الذى هو العلة والسبب فى وصول الأول بالآخر حال الوجود فكيف يجوز أن يكون حال الاول عند الآخر حال الاضطرار ؟ وإنما سوغ لهم هذا الاعتقاد لنظرهم فى مجرد الأمور والمعانى وأزورارهم عن شرائط المنطق وشرائط المقول على الكل، ولو علموا وتفكروا وتأملوا حال المقول على الكل وشرطه وأن معناه هو أن كل ما هو ب وكل ما يكون ب فهو أ ثم، لوجدوا أنه هو بشرط المقول على الكل بالضرورة ولما عرض لهم الشك ولما ساغ لهم ما اعتقدوه، وأيضا فان القياسات التى يأتون بهـــا عن

أفلاطون إذا تؤمل حق التأمل فيها وجدوا أكثرها وارداً فى صور القياس المؤتلف من الموجبتين فى الشكل الثانى، ومهما نظر فى واحد واحد من مقدماتها تبين وهن ما ادعوه فيها، وقد لخص الإسكندر الافروديسى معنى المقول على الكل وناضل عن أرسطو فيما ادعوه وشرحنا نحن أقاويله أيضا عن كتاب أنولو طيقا فى هذا الباب، وبينا معنى المقول على الكل ولخصنا أمره شافيا وفرقنا فيه بين الضرورى القياسى وبين الضرورى البرهانى بحيث يكون فيه غنية لمن تأمله عن كل ما يورثه لبسا فى هذا الباب. فقد ظهر أن الذى ادعاه أرسطوطاليس فى هذا القياس هو على ما ادعاه وأن أفلاطون لا يوجد له قول يصرح فيه بما يخالف قول أرسطو .

ومما أشبه ذلك هـو ما ادعوه على أفلاطون أنه يستعمل الضرب من القياس فى الشكل الأول والثالث الذى المقدمة الصغرى منه سالبة وقد بين أرسطو مرة فى أنولو طيقا انه غير منتج. وقد تكلم المفسرون فى هذا الشكل وحللوه وبينوا أمره ونحن أيضا شرحناه فى تفسيرنا وبينا أن الذى أتى به أفلاطون فى كتاب السياسة وكذلك أرسطوطاليس فى كتاب السماء والعالم مما يوهمهم أنها سوالب ليست بسوالب لكنها موجبات معدولة مثل قوله: السماء لاخفيف ولا ثقيل، وكذلك سائر ما أشبهها إذ الموضوعات فيها موجـــودة والموجبات المعدولة مهما وقعت فى القياس بحيث لو وقعت هناك سوالب بسيطة كان الضرب غير منتج لا تمنع القياس من أن يكون منتجا .

١٧ — و — فى القضايا :

ومن ذلك أيضا ما أتى به أرسطوطاليس فى الفصل الخامس من الكتاب بارى

هرمينياس وهـو أن الموجبة التى المحمول فيها ضدمن الأضداد فان سالبته أشد مضادة من الموجبة التى المحمول فيها ضد ذلك المحمول، فان كثيراً من الناس ظنوا أن أفلاطون يخالفه فى هذا الرأى وأنه يرى أن الموجبة التى المحمول فيهاضد المحمول فىالموجبة الاخرى أشدمضادةواحتجوا على ذلك بكثير منأقاويله السياسية والخلقية،منها ماذكرهفى كتاب السياسة أنالأعدل متوسط بين الجور والعدل ، وهؤلاء فقد ذهب عليهم ما نحاه أفلاطون فى كتاب السياسة ومانحاه أرسطوطاليس فى بارى هرمنياس وذلك أنالغرضين المقصودين متباينان،فان أرسطوا إنما يبين معاندة الاقاويل وأنها أشد وأتم معاندة،والدليل على ذلك ما أورده من الحجج،وبين أن الامور ما لا يوجد فيهامضادة البتة ، وليس شىء منالأمور إلاويوجد فيها سوالب معاندة له وأيضا فان كان واجبافىغيرماذكرنا أن يجرى الامر على هذا المثال فقدترى أن ما قيل فى ذلك صواب وذلك أنهقد يجب إما أن يكون اعتقاد النقيض هو الضد فى كل موضع وإما أن يكون فى موضع منالمواضع هذه الا أن الأشياء التى ليس يوجد فيها ضد أصلا فان الكذب فيها هـو الضد المعاند للحق، ومثال ذلك منظن بانسان أنه ليس بانسان ، فقد ظن ظناً كاذبا،فان كان هذان الاعتقادان هما الضدان فسائر الاعتقادات انما الضد فيها هو اعتقاد النقيض،وأما أفلاطون حيثبين ان الاعدل متوسطبينالعدلوالجور فانه يقصد بيان المعانى السياسيةومراتبها لا معاندة الاقاويل فيها،وقد ذكر أرسطو فىنيقوماخيا الصغير فى السياسة شبيها بما بينه أفلاطون .

فقد تبينلمتأمل هذهالأقاويل والناظرفيهابعينالنصفةأنهلاخلافبين الرأيين ولاتباينبين الاعتقادين،وبالجملة فليس يوجدالىالآنلافلاطونأقاويل يبين فيها المعانى المنطقية التىزعم كثير من الناس أن بينه وبين أرسطو طاليس فيها

خلافا وانما يحتجون على ما يزعمون ببعض أقاويله السياسية و الخلقية والالهية حسب ماذكرناه

١٨ – ز – فى الابصار

ومن ذلك حال الابصار وكيفيته ومايسب الى أفلاطون من أن رأيه مخالف لرأى أرسطو أن أرسطو يرى أن الابصار انما يكون بانفعال من البصر و أفلاطون يرى أن الإبصار إنما يكون بخروج شىء من البصر وملاقاته المبصر. وقد أكثر المفسرون من الفريقين الخوض فى هذا الباب وردوا من الحجج والشناعات والإلزامات وحرفوا أقاويل الأئمة عن سننها المقصودة بها، وتأولوا تأويلات انساغت لهم معها الشناعات وجانبوا طريق الإنصاف والحق . وذلك أن أصحاب ارسطوطاليس لما سمعوا قول أصحاب افلاطون فى الابصار وانه إنما يكون بخروج شىء من البصر قالوا إن الخروج إنما يكون للجسم وهذا الجسم الذى زعموا أنه يخرج من البصر إما أن يكون هواء أو ضوءاً أو نارا وإن كان هواء فان الهواء قد يوجد فيما بين البصر والمبصر، فما الحاجة الى خروج هواء آخر ؟ وإن كان ضياء فان الضياء أيضا قد يوجد فى الهواء الذى بين البصر والمبصر، فالضياء الخارج من البصر فضل لا يحتاج اليه، وأيضا فانه وإن كان ضياء فلم احتيج معه إلى الضياء الراكد بين البصر والمبصر، ولم لا يغنى هذا الضياء الخارج من البصر عن الضياء الذى يحتاج إليه فى الهواء، ولم لا يبصر فى الظلمة إن كان الذى يخرج من البصر هو ضياء ، وأيضا إن قيل إن الضياء الذى يخرج من البصر يكون ضعيفا فلم لا يقوى اذا اجتمعت أبصار كثيرة بالليل على النظر إلى شىء واحد كما نرى من ذلك من قوة الضوء عند اجتماع السرج الكثيرة وإن كان ناراً فلم لا يحمى ولا يحرق مثل

ما تفعله النار، ولم لا ينطفئ فى المياه كما ينطفئ النار ، ولم ينفذ الى أسفل كما ينفذ الى فوق، وليس من شأن النار أن تنفذ الى الاسفل وأيضا إن قيل إن الذى يخرج من البصر شىء آخر غير هذه الاشياء ، فلم لا يتلاقى ولا يتصادم عند مقابلة المناظر فيمنع الناظرين المتقابلين عن الإدراك النظرى ؟ هذه وما أشبهها من الشناعات التى وقعت لهم عند تحريفهم لفظ الخروج عن مقصود القول وجريهم الى الخروج الذى يقال فى الأجسام

ثم أن أصحاب أفلاطون لما سمعوا أقوال أصحاب أرسطواطاليس فى الابصار وانه انما يكون بالانفعال حرفوا هذه اللفظة بان قالوا إن الانفعال لا يخلو من تأثر واستحالة وتغير فى الكيفية ، وهذا الانفعال إما أن يكون فى العضو الباصر أو فى الجسم المشف الذى بين البصر والمبصر، فان كان فى العضو لزم أن تستحيل الحدقة فى آن واحد بعينه من ألوان بلا نهاية وذلك محال إذ الاستحالة انما تكون لا محالة فى زمان ومن شىء واحد بعينه الى شىء واحد بعينه محدود، وإن كان يحصل فى بعضه دون بعض لزم أن تكون تلك الاجزاء مفصلة متميزة، وليست كذلك ، وإن كان ذلك الانفعال يلحق الجسم المشف أعنى الهواء الذى بين البصر والمبصر لزم أن يكون الموضوع الواحد بالعدد قابلا للضدين فى وقت واحد معا وذلك محال. هذه وما أشبهها من الشناعات التى أوردوها. ثم أن أصحاب أرسطو احتجوا على صحة ما ادعوه فقالوا لو لم تكن الألوان وما يقوم مقامها محمولة فى الجسم المشف بالفعل لما أدرك البصر الكواكب والأشياء البعيدة جدا فى لحظة بلا زمان فان الذى ينتقل لا بد من أن يبلغ المسافة القريبة قبل بلوغه المسافة البعيدة، ونحن نلحظ الكواكب - مع بعد المسافة - فى الزمان الذى نلحظ فيه ما هو أقرب منها ولا

يغادر ذلك شيئاء فظهر من هذه الجهةأن الهواء المشف يحمل ألوان المبصرات فتؤدى إلى البصر. واحتج أصحاب أفلاطون على صحة ما ادعوه من أن شيئا ينبث ويخرج من البصر الى المبصر فيلاقيه بأن المبصرات متى كانت متفاوتة بالمسافات أدركنا ماهو أقرب دون ما هو أبعد، والعلة فى ذلك أن الشىء الخارج من البصر يدرك بقوته ما يقرب منه ثم لايزال يضعف فيكون ادراكه أقل وأقل حتى تفني قوته فلا يدرك ما هو بعيدا عنه جداً البته ومما يؤكد هذه الدعوى أنا متى مددنا أبصارنا الى مسافة بعيدة وأوقعناها على مبصر يتجلى بضوء نار قريبة منه أدركنا ذلك المبصر، وإن كانت المسافة التى بيننا وبينه مظلمة فلو كان الامر على ما قاله أرسطو وأصحابه لوجب أن يكون جميع المسافة التى بيننا وبين المبصر مضيئا ليحمل الالوان فتؤدى إلى البصر ، فلما وجدنا الجسم المتجلى من بعد مبصرا علمنا أن شيئا خرج من البصر وامتد وقطع الظلمة وبلغ المبصر الذى تجلى بضوء ما أدركه ،ولو أن كلا الفريقين أرخوا أعينهم قليلا وتوسطوا النظر وقصدوا الحق وهجروا طريق العصبية لعلموا أن الافلاطونيين إنما أرادوا بلفظ الخروج معنى غير معنى خروج الجسم من المكان .

وإنما اضطرهم إلى إطلاق لفظ الخروج ضرورة العبارة وضيق اللغة وعدم لفظ يدل على إثبات القوى من غير أن يحيل الخروج الذى للاجسام وأن أصحاب أرسطوطا ليس أيضا أرادوا بلفظ الانفعال معنى غير معنى الانفعال الذى يكون فى الكيفية مع الاستحالة والتغير، وظاهر أن الشىء الذى يشبه بشىء ما تكون ذاته وإنيته غير المشبه به. ومتى نظرنا بعين النصفة فى هذا الامر علمنا أن ههنا قوة واصلة بين البصر والمبصر، وأن من شنع على

أصحاب أفلاطون فى قولهم إن قوة ما تخرج من البصر فتلاقى المبصر ، فان قوله إن الهواء يحمل لون المبصر فيؤديه إلى البصر ليلاقيه مماساً ليس بدون قولهم فى الشناعة ، فان كل ما يلزم أولئك فى إثبات القوة وخروجها يلزم قول هؤلاء فى حمل الهواء الالوان وإبدائها إلى الأبصار ، فظاهر أن هذه وأشباهها معان لطيفة دقيقة تنبه لها المتفلسفون وبحثوا عنها واضطرهم الامر إلى العبارة عنها بالالفاظ القريبة من تلك المعانى ولم يجدوا لها ألفاظا موضوعة مفردة تعبر عنها حق العبارة من غير اشتراك يعرض فيها ، فلما كان ذلك كذلك وجد العائبون مقالا فقالوا : وأكثر ما يقع من المخالفة إنما يقع فى أمثال هذه المعاني للاسباب التي ذكرناها وذلك لا يخلو من أحد أمرين : اما لتخلف المخالف وإما لمعاندته ، فأما ذو الذهن الصحيح والرأى السديد والعقل الرصين المحكم الثابت إذا لم يتعمد التمويه أو تعصب أو مغالبة فقلما يعتقد خلاف العالم أطلق لفظا على سبيل الضرورة عند ما رام بيان أمر غامض وإيضاح معنى لطيف ، فلا يخلو المتبصر له عن اشتباه توقعه الالفاظ المشتركة والمستعارة

١٩ — (ح) فى الاخلاق .

ومن ذلك أيضا أمر أخلاق النفس وظنهم بأن رأى أرسطو مخالف لرأى أفلاطون ، وذلك أن أرسطو يصرح فى كتاب نيقوماخيا ان الاخلاق كلها عادات تتغير وأنه ليس شىء منها بالطبع وأن الإنسان يمكنه أن ينتقل من كل واحد منها إلى غيره بالاعتياد والدربة ، وأفلاطون يصرح فى كتابه «السياسة» وفى كتاب «بوليطيا» خاصة بأن الطبع يغلب العادة وأن الكهول حينما طبعوا على خلق ما يعسر زوالهم عنه وأنهم متى قصدوا زوال ذلك الخلق عنهم ازدادوا فيه تماديا ، ويأتي على ذلك بمثال من الطريق إذا نبت فيه الدغل

والحشيش والشجر معوجه متى قصد خلاء الطريق منها أو ميل الشجر إلى جانب آخر ، فانها إذا خليت سبيلها أخذت من الطريق أكثر مما كانت أخذت قبل ذلك . وليس يشك أحد ممن يسمع هاتين المقالتين ان بين الحكيمين فى أمر الاخلاق خلافا ، وليس الامر فى الحقيقة كما ظنوا ، وذلك أن أرسطو فى كتابه المعروف بنيقوخيا إنما يتكلم عن القوانين المدنية على ما بيناه فى مواضع من شرحنا لذلك الكتاب ، ولو كان الامر فيه أيضا على ما قاله فرفوريوس وكثير ممن بعده من المفسرين انه يتكلم على الاخلاق فان كلامه على القوانين الخلقية ، والكلام القانونى أبدا يكون كليا ومطلقا لا بحسب شىء آخر . ومن البين أن كل خلق إذا نظر اليه مطلقا علم أنه ينتقل ويتغير ولو بعسر وليس شىء من الاخلاق ممتنعا عن التغير والتنقل ، فان الطفل الذى نفسه تعد بالقوة ليس فيه شىء من الاخلاق بالفعل ولا من الصفات النفسانية ، وبالجملة فان ما كان فيه بالقوة ففيه تهيؤ لقبول الشىء وضده ومهما اكتسب أحد الضدين يمكن زواله عن ذلك الضد المكتسب إلى ضده إلى أن تنقص البنية ويلحقه نوع من الفساد مثل ما يعرض الموضوع للاعدام والملكات فيتغير بحيث لا يتغالبان عليه وذلك نوع من الفساد وعدم التهيؤ . فاذا كان ذلك كذلك فليس شىء من الاخلاق إذا نظر اليه مطلقا بالطبع لا يمكن فيه التغير والتبدل . وأما أفلاطون فانه ينظر فى أنواع السياسات وأيها أنفع وأيها أشد ضررا فينظر فى أحوال قابلى السياسات وفاعليها وأيها أسهل قبولا وأيها أعسر . ولعمرى ان من نشأ على خلق من الاخلاق واتفقت له تقويته يمكن بها من نفسه على خلق من الاخلاق فان زوال ذلك عنه يعسر جدا ، والعسير غير الممتنع ، وليس ينكر أرسطو ان بعض الناس يمكن فيه التنقل من خلق إلى

(١) هكذا فى الأصل ويستقيم المعنى الا اذا صححنا الأصل هكذا « واتفقت له تقويته (بحيث) يمكن بها من نفسه . »

خلق أسهل وفى بعضهم أعسر ، على ما صرح به فى كتابه المعروف بنيقوماخيا الصغير ، فانه عد أسباب عسر التنقل من خلق إلى خلق وأسباب السهولة كم هى وما هى وعلى أى جهة كل واحد من تلك الاسباب وما العلامات وما الموانع .
فمن تأمل تلك الاقاويل حق التأمل وأعطى كل شىء حقه عرف أن لا خلاف بين الحكيمين فى الحقيقة وإنما ذلك شىء يخيله الظاهر من الاقاويل عند ما ينظر فى واحد واحد منها على انفراد من غير أن يتأمل المكان الذى فيه ذلك القول ومرتبة العلم الذى هو منه . وههنـا أصل عظيم الغنـاء فى تصور العلوم وخصوصا فى أمثال هذه الموانع ، وهو انه كما أن المادة مهما كانت متصورة بصورة ما ثم حدثت فيها صورة أخرى صارت مع صورتها جميعا مادة للصورة الثالثة الحادثة فيها كالخشب الذى له صورة يباين بهـا سائر الاجسام ثم يجعل منهـا الواح ثم يجعل من الالواح سرير فان صـــورة السرير من حيث حدثت فالألواح مادة لها ، والالواح هى مادة بالإضافة إلى صورة السرير وهذه . صور كثيرة مثل الصور اللوحية والصور الخشبية والصور النباتية وغيرها من الصور القديمة . كذلك مهما كانت النفس المتخلقة ببعض الاخلاق ثم تكلفت اكتساب خلق جديد كانت الاخلاق التى معها كالاشياء الطبيعية لهـا وهـذه المكتسبة الجديدة اعتيـادية ثم ان مرت على هذه ودامت على اكتساب خلق ثالث صارت تلك بمنزلة الطبيعية وذلك بالاضافة إلى هذه الجديدة المكتسبة .
فمهما رأيت أفلاطون أو غيره يقول ان من الاخلاق ما هى طبيعية ومنها ما هى مكتسبة فاعلم ما ذكرناه وتفهمه من فحوى كلامهم لئلا يشكل عليك الامر فتظن ان من الاخلاق ما هى طبيعية بالحقيقة لا يمكن زوالها فان ذلك شنيع جدا ونفس اللفظ يناقض معناه إذا تؤمل فيه جدا .

٢٠ — (— ط —) فى المعرفة .

ومن ذلك أيضا أن أرسطوطاليس قد أورد فى كتاب البرهان شكا أن الذى يطلب علما ما لا يخلو من أحد الوجهين : فانه إما أن يطلب ما يجهله أو ما يعلمه ، فان كان يطلب ما يجهله فكيف يوقن فى تعلمه انه هو الذى كان يطلبه ، وان كان يطلب ما يعلمه فطلبه علما ثانيا فضل لا يحتاج اليه . ثم أحدث الكلام فى ذلك إلى أن قال إن الذى يطلب علم شىء من الاشياء انما يطلب فى شىء آخر ما قد وجد فى نفسه على التحصيل مثل أن المساواة وغير المساواة موجودتان فى النفس ، والذى يطلب الخشبة هل هى مساوية أو غير مساوية إنما يطلب مالها منهما على التحصيل فاذا وجد أحدهما فكأنه يذكر ما كان موجودا فى نفسه ، ثم ان كانت مساوية فبالمساواة وإن كانت غير مساوية فبغير المساواة ، وأفلاطون بين فى كتابه المعروف بفاذن أن التعلم تذكر وآتى على ذلك الحجج يحكيها عن سقراط فى مسائلاته ومجاوباته فى أمر المساوى والمساواة وان المساواة هى التى تكون فى النفس وان المساوى مثل الخشبة أو غيرها مما تكون مساوية لغيرها متى أحس بهـا الانسان يذكر المساواة التى كانت فى النفس فعلم أن هذا المساوى إنما كان مساويا بمساواة شبيهة بالتى فى النفس وكذلك سائر ما يتعلم إنما بتذكر ما فى النفس والله أعلم .

وقد ظن أكثر الناس من هذه الاقاويل ظنونا مجاوزة عن الحد : أما القائلون ببقاء النفس بعد مفارقتها البدن فقد أفرطوا فى تأويل هذه الاقاويل وحرفوها عن سننها وأحسنوا الظن بها إلى أن أجروها مجرى البراهين ولم يعلموا أن أفلاطون إنما يحكى هذا عن سقراط على سبيل من يروم تصحيح أمر خفى بعلامات ودلائل ، والقياس بعلامات لا يكون برهانا كما علمنا الحكيم

أرسطو فى أنولو طيقا الأولى والثانية، وأما الدافعون لها فقد أفرطوا أيضا فى التشنيع وزعموا أن أرسطوا مخالف له فى هذا الرأى وأغفلوا قوله فى كتاب البرهان حيث ابتدأ فقال كل تعليم وكل تعلم فانما يكون عن معرفة متقدمة الوجود ثم قال بعد قليل : وقد يتعلم الإنسان بعض الأشياء وقد كان علمه من قبل قديما وبعض الأشياء تعلمها يحصل من حيث تعلمها معا ، مثال ذلك جميع الأشياء الموجودة تحت الأشياء الكلية ، فليت شعرى هل يغادر معنى هذا القول ما قاله أفلاطون شيئا سوى أن العقـــل المستقيم والرأى السديد والميل إلى الحق والانصاف معدوم فى الاكثرين من الناس ، فمن تأمل حصول المقدمات الأول وحال التعلم تأملا شافيا علم أنه لا يوجد بين رأيى الحكيمين فى هذا المعنى خلاف ولا تباين ولا مخالفة . ونحن نومى إلى طرف منه يسير بمقدار ما يتبين به هذا المعنى لزول الشك الواقع فيه .

فنقول من البين الظاهر أن للطفل نفسا عالمة بالقوة ولها الحواس آلات الإدراك ، وإدراك الحواس إنما يكون للجزئيات وعن الجزئيات تحصل الكليات والكليات هى التجارب على الحقيقة غير أن من التجارب ما يحصل عن قصد وقد جرت العادة بين الجمهور بأن يسمى التى تحصل من الكليات عن قصد متقدمة التجارب ، وأما التى تحصل من الكليات للانسان لا عن قصد فاما أن أن لا يوجد لها اسم عند الجمهور لأنهم لا يعنونه ، وإما أن يوجد لها اسم عند العلماء فيسمونها أوائل المعارف ومبادىء البرهان وما أشبهها من الأسماء . وقد بين أرسطو فى كتاب البرهان أن من فقد حسا ما فقد علما ما ؛ فالمعارف إنما تحصل فى النفس بطريق الحس ، ولما كانت المعارف إنما حصلت فى النفس عن غير قصد أولا فأولا فلم يتذكر الانسان وقد حصل جزء وجزء منها

فلذلك قد يتوهم أكثر الناس أنها لم تزل فى النفس وأنها تعلم طريقا غير الحس فاذا حصلت من هذه التجارب فى النفس صارت النفس عاقلة، إذ العقل ليس هو شيئا غير التجارب، ومهما[1] كانت هذه التجارب أكثر كانت النفس أتم عقلا، ثم أن الإنسان مهما قصد معرفة شيء من الأشياء اشتاق إلى الوقوف على حال من أحوال ذلك الشيء وتكلف إلحاق ذلك الشيء فى حالته تلك بما تقدم معرفته وليس ذلك إلا طلب ما هو موجود فى نفسه من ذلك الشيء، مثل أنه متى اشتاق إلى معرفة شيء من الأشياء هل هو حى أم ليس بحى وقد تقدم فحصل فى نفسه معنى الحى ومعنى غير الحى فانه يطلب بذهنه أو بحسه أو بهما جميعا أحد المعنيين فاذا صادفه سكن عنده واطمأن به والتذ بما زال عنه من أذى الحيرة والجهل، وهذا ما قاله أفلاطون أن التعلم تذكر وأن التفكر هو تكلف العلم، والتذكر تكلف الذكر والطالب مشتاق متكلف، فهما وجد مما قصد معرفته دلائل وعلامات ومعانى ما كان فى نفسه قديما فكأنه يتذكر عند ذلك كالناظر إلى جسم يشبه بعض أعراضه بعض أعراض جسم آخر كان قد عرفه وغفل عنه فيتذكره بما أدركه من شبيهه. وليس للعقل فعل مخص به دون الحس سوى إدراك جميع الأشياء والاضداد وتوهم أحـــوال الموجودات على غير ما هى عليه فان الحس يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعا، ومن حال الموجود المتفرق متفرقا، ومن حال الموجود القبيح قبيحـا ومن حال الموجود الجميل جميلا، وكذلك سائرها. وأما العقل فانه يدرك من حال كل موجود ما قد أدركه الحس وكذلك ضده فانه يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعا ومتفرقا معا، ومن حال الموجود المتفرق متفرقا ومجتمعا معا. وكذلك سائر ما أشبهها، فمن تأمل ما وضعنا على سبيل الا بجاز بما قد بالغ

---

١ — يقصد « وكلما »

الحكيم أرسطو فى وصفه فى آخر كتاب البرهان وفى كتاب النفس وقد شرحه المفسرون واستقصوا أمره ، علم أن الذى ذكره الحكيم فى أول كتاب البرهان وفى كتاب البرهان وحكيناه فى هذه القول قريب مما قاله أفلاطون فى كتاب فاذن إلا أن بين الموضعين خلافا وذلك أن الحكيم أرسطو يذكر ذلك عندما يريد أيضا أمر العلم والقياس وأما ، أفلاطون فانه يذكره عند ما يريد أيضا أمر النفس ، ولذلك أشكل على أكثر من ينظر فى أقاويلها وفيما أوردناه كفاية لمن قصد سواء السبيل *

٢١ ـ ى ـ فى قدم العالم وحدوثه وفى اثبات الصانع

فى قدم العالم وحدوثه * ومن ذلك أيضا أمر قدم العالم وحدوثه وهل له صانع هو علته الفاعلية أم لا ؟ ومما يظن بارسطوطاليس أنه يرى أن العالم قديم وبافلاطون أنه يرى أن العالم محدث . فاقول إن الذى دعى هؤلاء إلى هذا الظن القبيح المستنكر بارسطوطاليس الحكيم هو ما قاله فى كتاب طوبيقا أنه قد توجد قضية واحدة بعينها يمكن أن يؤتى على كلا طرفيها قياس من مقدمات ذائعة ، مثال ذلك هذا العالم قديم أم ليس بقديم ، وقد وجب على هؤلاء المختلفين أما أولا : فبأن ما يؤتى على سبيل المثال لا يجرى مجرى الاعتقاد ، وأيضا فان غرض أرسطو فى كتاب طوبيقا ليس هو بيان أمر العالم لكن غرضه أمر القياسات المركبة من المقدمات الذائعة وكان قد وجد أهل زمانه يتناظرون فى أمر العالم هل هو قديم أم محدث كما كانوا يتناظرون فى اللذة هل هى خير أم شر ؟ وكانوا يأتون على كلا الطرفين من كل مسألة بقياسات ذائعة . وقد بين ارسطو فى ذلك الكتاب وفى غيره من من كتبه أن المقدمة المشهورة لا يراعى فيها الصدق والكذب لأن المشهور

ربما كان كاذبا ولا يطرح فى الجدل لـكذبه ، وربما كان صادقا فيستعمل لشهرته فى الجدل ولصدقه فى البرهان . فظاهر أنه لا يمكن أن ينسب اليه الاعتقاد بأن العالم قديم بهذا المثال الذى أتى به فى هذا الكتاب .

ومما دعاهم إلى ذلك الظن أيضا ما يذكره فى كـتاب السماء والعالم أن الكل ليس له بدء زمانى فيظنون عند ذلك أنه يقول بقدم العالم ، وليس الأمر كذلك إذ قد تقدم فبين فى ذلك الكتاب وغيره من الكتب الطبيعية والإلهية أن الزمان إنما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث ، وما يحدث عن الشىء لا يشتمل ذلك الشىء ، ومعنى قوله أن العالم له بدء زماني أنه لم يتكون أولا فأولا بأجزائه كما يتكون البيت مثلا أو الحيوان الذى يتكون أولا فأولا بأجزائه فان أجزائه يتقدم بعضها بعضا بالزمان والزمان حادث عن حركة الفلك فمحال أن يكون لحدوثه بدء زمانى ويصبح بذلك أنه إنما يكون عن إبداع البارى جل جلاله إياه دفعة بلا زمان ، وعن حركته حدث الزمان .

ومن نظر فى أقاويله فى الربوبية فى الكتاب المعروف بأثولوجيا لم يشبه عليه أمره فى إثباته الصانع المبدع لهذا العالم ، فان الأمر فى تلك الأقاويل أظهر من أن يخفى ، وهناك تبين أن الهيولى أبدعها البارى جل ثناؤه لا عن شىء وأنها تجسمت عن البارى سبحانه وعن إرادته ثم ترتبت . وقد بين فى « السماع الطبيعى » أن الكل لا يمكن حدوثه بالبخت والاتفاق ، وكذلك فى العالم جملته يقول فى كتاب السماء والعالم ويستدل على ذلك بالنظام البديع الذى يوجد لأجزاء العالم بعضها مع بعض .

وقد بين هناك أيضا أمر العلل كم هى ، وأثبت الأسباب الفاعلة وقد بين

هناك أيضا أمر المكون والمحرك وأنه غير المتكون وغير المتحرك . وكما أن أفلاطون بين فى كتابه المعروف بطماوس أن كل متكون فانما يكون عن علة مكونة له اضطرارا وأن المتكون لا يكون علة لكون ذاته كذلك أرسطو — طاليس بين فى كتاب أثولوجيا أن الواحد موجود فى كل كثرة لأن كل كثرة لا يوجد فيها الواحد لا يتناهى أبدا البتة ، وبرهن على ذلك ببراهين واضحة مثل قوله أن كل واحد من أجزاء الكثير إما أن يكون واحدا وإما لا يكون واحدا فان لم يكن واحدا لم يخل من أن يكون إما كثيرا وإما لا شىء وإن كان لا شىء لزم أن لا يجتمع منها كثرة وإن كان كثيرا فما الفرق بينه وبين أن الكثرة ، ويلزم أيضا من ذلك أن ما لا يتناهى أكثر مما لا يتناهى ثم بين أن ما يوجد فيه الواحد من هذا العالم فهو لا واحد إلا بجهة وجهة ، فاذا لم يكن فى الحقيقة واحدا بل كان كل واحد فيه موجودا كان الواحد غيره وهو غير الواحد ، ثم بين أن الواحد الحق هو الذى أفاد سائر الموجودات الواحدية ، ثم بين أن الكثير بعد الواحد لا محالة وأن الواحد تقدم الكثرة ثم بين أن كل كثرة تقرب من الواحد الحق كان أول كل كثرة مما يبعد عنه ، وكذلك بالعكس ، ثم يترقى بعد تقديمه هذه المقدمات إلى القول فى أجزاء العالم الجسمانية منها والروحانية ، ويبين بيانا شافيا أنها كلها حدثت عن إبداع البارى لها وأنه عز وجل هو العلة الفاعلة ، الواحد الحق ، ومبدع كل شىء على حسب ما بينه افلاطون فى كتبه فى الربوبية مثل طماوس وبوليطيا وغير ذلك من سائر أقاويله ، وأيضا فان حروف ارسطو طاليس فيما بعد الطبيعة إنما يترقى فيها من البارى جل جلاله فى حرف اللام ثم ينحرف راجعا فى بيان صحة ما تقدم من تلك المقدمات إلى أن يسبق فيها وذلك ، مما لا يعلم أنه يسبقه اليه من قبله ولم يلحقه من بعده إلى يومنا هذا ، فهل تظن بمن هذا سبيله أنه يعتقد نفى الصانع وقدم العالم .

ولا مونيوس رسالة مفردة فى ذكر أقاويل هذين الحكيمين فى اثبات الصانع استغنينا لشهرتها عن إحضارناإياها فى هذا الموضوع ، ولولا ان هذا الطريق الذى نسلكه فى هذه المقابلة هو الطريق الأوسط فمتى ما تنكبناه كنا كمن يفتهى عن خلق ويأتى بمثله ، لافرطنا فى القول وبينا أنه ليس لاحد من أهل المذاهب والنحل والشرائع وسائر الطرق من العلم بحدوث العالم واثبات الصانع له وتلخيص أمر الإبداع ما لا رسطوطا ليس وقبله لافلاطون ولمن يسلك سبيلهما ، وذلك ان كل ما يوجد من أقاويل العلماء من سائر المذاهب والنحل ليس يدل على التفصيل إلا على قدم الطبيعة وبقائها ومن أحب الوقوف على ذلك فلينظر فى الكتب المصنفة فى المبدآت والأخبار المروية فيها والآثار المحكية عن قدمائهم ليرى الاعاجيب عن قولهم بأنه كان فى الاصل ماء فتحرك واجتمع زبد وانعقد منه الارض وارتفع منه الدخان وانتظم منه السماء ثم ما يقوله اليهود والمجوس وسائر الامم مما يدل جميعه على الاستحالات والتغايرالتى هى أضداد الإبداع وما يوجد لجميعهم مما سيؤل إليه أمر السموات والارضين من طيها ولفها وطرحها فى جهنم وتبديدها وما أشبه ذلك ، مما لا يدل شىء منه على التلاشى المحض . ولولا ما أنقذ الله أهل العقول والاذهان بهذين الحيكمين ومن سلك سبيلهما ممن وضحوا أمر الإبداع بحجج واضحة مقنعة وانه إيجاد الشىء لاعن شىء وان كل مايتكون من شىء ما فانه يفسد لامحالة إلى ذلك الشىء ، والعالم مبدع من غير شىء ، فماله الى غير شىء فيما شاكل ذلك من الدلايل والحجج والبراهين التى توجد كتبهما مملوءة منها وخصوصا مالهما فى الربوبية وفى مبادى الطبيعة ، لكان الناس فى حيرة وليس غير أن لنا فى هذا الباب طريقا نسلكه يتبين به أمر تلك الاقاويل الشرعية وأنها على غاية السداد والصواب وهو أن البارى جل جلاله مدبر جميع العالم لا يعزب عنه مثقال حبة من

خردل ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم على السبيل الذى بيناه فى العناية من أن العناية الكلية شائعة فى الجزئيات وان كل شيء من أجزاء العالم وأحواله موضوع بأوقف المواضع وأتقنها على ما يدل عليه كتب التشريحات ومنافع الاعضاء وما أشبهها من الاقاويل الطبيعية . وكل أمر من الامور التى بها قوامه موكول إلى من يقوم بها ضرورة على غاية الاتقان والاحكام إلى أن يترقى من الاجزاء الطبيعية إلى البرهانيات والسياسيات والشرعيات، والبرهانية موكولة إلى أصحاب الاذهان الصافية والعقول المستقيمة ، والسياسيات موكولة إلى ذوى الآراء السديدة، والشرعيات موكولة الى ذوى الالهامات الروحانية . وأهم هذه كلها الشرعيات وألفاظها خارجة عن مقادير عقول المخاطبين ولذلك لا يؤاخذون بما لا يطيقون تصوره .

فان من تصور فى أمر المبدع الاول أنه جسيم وأنه يفعل بحركة وزمان ثم لا يقدر بذهنه على تصور ما هو ألطف من ذلك وأليق به، ومهما توهم أنه غير جسم وأنه يفعل فعلا بلا حركة وزمان لا يثبت فى ذهنه معنى متصور البتة ، وإن أجبر على ذلك زاده غيا وضلالا وكان فيما يتصوره ويعتقده معذوراً مصيبا ، ثم يقدر ذهنه على أن يعلم أنه غير جسم وأن فعله بلا حركة ، غير أنه لا يقدر على تصور أنه لا فى مكان ، وإن أجبر على ذلك وكلف تصوره تبلد فانه يترك على حاله ولا يساق إلى غيرها ، وكذلك لا يقدر الجمهور على معرفة شيء يحدث لا عن شيء ويفسد لا إلى شيء ؛ فلذلك ما قد خوطبوا بما قدروا على تصوره وإدراكه وتفهمه لا يجوز أن ينسب شيء من ذلك فيما هو فى موضعه إلى الخطأ والوهى ، بل كل ذلك صواب مستقيم ؛ فطرق البراهين الحقيقية منشؤها من عند الفلاسفة الذين مقدمهم هذان الحكيمان أعنى أفلاطون وأرسطوطاليس ؛ وأما طريق البراهين المقنعة المستقيمة المجلبة للنفع فمنشؤها

من عند أصحاب الشرائع الذين عوضوا بالابداع الوحي والالهامات . ومن كان هذا سبيله ومحله من ايضاح الحجج واقامة البراهين على وحدانية الصانع الحق ، وكان أقاويله في كيفية الإبداع وتلخيص معناه بأقاويل هذين الحكمين فستنكر أن يظن بهما فساداً يعترى ما يعتقدانه وأن رأييهما مدخولان فيا يسلكانه .

٢١ – له – الصور والمثل

ومن ذلك الصور والمثل التى تنسب إلى أفلاطون أنه يثبتهما وأرسطو على خلاف رأيه فيها . وذلك أن أفلاطون فى كثير من أقاويله يومىء إلى أن للموجودات صوراً مجردة فى عالم الاله وربما يسميها المثل الإلهية وأنها لاتدثر ولا تفسد ولكنها باقية ، وأن الذى يدثر ويفسد إنما هى هذه الموجودات التى هى ؛ كائنة وأرسطو ذكر فى حروفه فيما بعد الطبيعة كلاما شنع فيه على القائلين بالمثل والصور التى يقال إنها موجودة قائمة فى عالم الإله غير فاسدة وبين ما يلزمها من الشناعات أنه يجب أن هناك خطوطا وسطوحا وأفلاكا ثم توجد حركات من الأفلاك والأدوار ، وأنه يوجد هناك علوم مثل علم النجوم وعلم مؤتلف الالحان وأصوات غير مؤتلفة وطب وهندسة ومقادير مستقيمة وآخر معوجة وأشياء حارة وأشياء باردة ، وبالجملة كيفية فاعلة ومنفعلة وكليات وجزئيات ومواد وصور وشناعات أخر ينطق بها فى تلك الاقاويل ما يطول بذكرها هذا القول ، وقد استغنينا لشهرتها عن الاعادة مثل مافعلنا بسائر الاقاويل حيث أومأنا إليها والى أماكنها وخلينا ذكرها بالنظر فيها والتأويل لها لمن يلتمسها من مواضعها ، فان الغرض المقصود من مقالتنا هذه ايضاح الطرق التى اذا سلكها طالب الحق لم يضل فيها وأمكنه الوقوف على حقيقة المراد بأقاويل هذين الحكمين من غير أن ينحرف عن سواء السبيل إلى

ما تخيله الالفاظ المشكلة .

وقد نجد أن أرسطو فى كتابه فى الربوبية المعروف بأثولوجيا يثبت الصور الروحانية ويصرح بأنها موجودة فى عالم الربوبية، فلا تخلو هذه الأقاويل اذا أخذت على ظواهرها من احدى ثلاث حالات : إما أن يكون بعضها مناقضة لبعضها ، وإما أن يكون بعضها لارسطو وبعضها ليس له ، وإما أن يكون لها معان وتأويلات تتفق بواطنها وان اختلف ظواهرها ، فتتطابق عند ذلك وتتفق فأما أن يظن بارسطو مع براعته وشدة يقظته وجلالة هذه المعاني عنده أعنى الصور الروحانية ، أنه يناقض نفسه فى علم واحد وهو العلم الربوبي فبعيد ومستنكر ، وأما أن بعضها لأرسطو وبعضها ليس له فهو أبعد جداً إذ الكتب الناطقة بتلك الأقاويل أشهر من أن يظن ببعضها أنه منحول فبقى أن يكون لها تأويلات ومعان إذا كشف عنها ارتفع الشك والحيرة. فنقول إنه لما كان البارى جل جلاله بانيته وذاته مباينا لجميع ما سواه وذلك لانه بمعنى أشرف وأفضل وأعلى بحيث لا يناسبه فى إنيته ولا يشاكله ولا يشابهه حقيقة ولا مجازا ، ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه وإطلاق لفظ فيه من هذه الالفاظ المتواطئة عليه فان من الواجب الضرورى أن يعلم أن مع كل لفظة نقولها فى شيء من أوصافه معنى بذاته بعيد من المعنى الذى نتصوره من تلك اللفظة ، وذلك كما قلنا بمعنى أشرف وأعلى ، حتى إذا قلنا إنه موجود علمنا مع ذلك أن وجوده لا كوجود سائر ماهو دونه وإذا قلنا إنه حى علمنا أنه حى بمعنى أشرف مما نعلمه من الحى الذى هو دونه ، وكذلك الأمر فى سائرها ، ومهما استحكم هذا المعنى وتمكن من ذهن المعلم للفلسفة التى بعد الطبيعيات سهل عليه تصور مايقوله أفلاطون وأرسطوطاليس ومن سلك سبيلهما . فنرجع الآن إلى حيث فارقناه فنقول : لما كان الله تعالى حيا موجداً لهذا العالم بجميع مافيه فواجب أن يكون

عنده صور مايريد إيجاده فى ذاته جل الله من اشتباه .

وأيضا فان ذاته لما كانت باقية لا يجوز عليه التبدل والتغير فما هو بحيزه ايضا كذلك باق غير داثر ولا متغير ، ولو لم يكن للموجودات صور وآثار فى ذات الموجد الحى المريد فما الذى يوجده وعلى أى مثال ينحو بمـــا يفعله ويبدعه ؟ أما علمت أن نفى هـذا المعنى عن الفاعل الحى المريد لزمه أن يقول بأن ما يوجده إنما يوجد جزافا وتنحسا وعلى غير قصد ولا ينحو نحو غرض مقصود بارادته ، وهذا من أشنع الشناعات . فعلى هذا المعنى ينبغى أن تعرف وتتصور أقاويل أولئك الحكماء فيما أثبتوه من الصور الإلهية لا على أنها أشباح قائمة فى أماكن أخر خارجة عن هذا العالم فانها متى تصورت على هذا السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية كلها كأمثال هذا العالم ، وقد بين الحكيم أرسطو ما يلزم القائلين بوجود العوالم الكثيرة فى كتبه فى الطبيعات وشرح المفسرون أقاويله بغاية الإيضاح ، وينبغى أن تتدبر هذا الطريق الذى ذكرناه مـرارا كثيرة فى الأقاويل الإلهية فانه عظيم النفع وعليه المعول فى جميع ذلك وفى إهماله الضرر الشديد وأن تعلم مع ذلك أن الضرورة تدعو إلى إطلاق الألفاظ الطبيعية والمنطقية المتواطئة على تلك المعانى اللطيفة الشريفة العالية عن جميع الاوصاف المتباينة عن جميع الأمور الكيانية الموجودة بالوجود الطبيعى ، فانه إن قصد لاختراع ألفاظ أخر واستئناف وضع لغات سوى ماهى مستعملة لما كان يوجد السبيل الى ألفاظه ويتصور منها غير ماباشرته الحواس ، فلما كانت الضرورة تمنع وتحول بيننا وبين ذلك اقتصرنا على ما يوجد من ألفاظ وأوجبنا على أنفسنا الإخطار بالبال ان المعانى الإلهية التى يعبر عنها بهذه الألفاظ هى بنوع أشرف وعلى غير ماتتخيل وتتصوره .

٢٢ – ل – النفس والعقل :

ومما يجرى هذا المجرى أقاويل أفلاطون فى كتاب طيماوس من كتبه فى أمر النفس والعقل وأن لكل واحد منها عالما سوى عالم الآخر، وان تلك العوالم متتالية بعضها أعلى وبعضها أسفل وسائر ماقال مما أشبه ذلك، ومن الواجب أن نتصور منها شبه ماذكرناه أنه انما يريد بعالم العقل حيزه وكذلك بعالم النفس، لا أن للعقل مكانا وللنفس مكانا وللبارى تعالى مكانا بعضها أعلى وبعضها أسفل كما يكون للأجسام، فان ذلك مما يستنكره المبتدئون بالتفلسف فكيف المرتاضون بها، وانما يريد بالاعلى والاسفل الفضيلة والشرف لا المكان السطحى. وقوله عالم العقل انما هو على مايقال عالم الجهل وعالم العلم وعالم الغيب ويراد بذلك حيز كل واحد منها

٢٣ – م – الفيض

وكذلك ما قاله من إفاضة النفس على الطبيعة وإفاضة العقل على النفس إنما أراد به إفاضة العقل بالمعونة فى حفظ الصور الكلية عند إحساس النفس بمفصلاتها، والتفصيل عند احساسها بمجتمعاتها، وتحصيلاتها ما يودعه اياها من الصور الدثرة الفاسدة وكذلك سائر ما يجرى مجراها من معونة العقل للنفس وأراد بافاضة النفس للطبيعة ما تفيدها من المعونة والانسياق نحو ماينفعها مما به قوامها ومنه التذاذها والتلطف بها وسائر وما أشبه ذلك

٢٤ – ن – انطلاق النفس من محبسها

وأراد برجوع النفس إلى عالمها عند الانطلاق من محبسها أن النفس ما دامت فى هذا العالم فانها مضطرة إلى مساعدة البدن الطبيعى الذى هو محلها كأنها تشتاق إلى الاستراحة، فاذا رجعت إلى ذاتها فكأنها قد طلقت من

محبس مؤذ إلى حيزها الملائم المشاكل لها . وعلى هذه الجهة ينبغي أن يقاس كل ماسوى ماذكرناه من تلك الرموز ، فإن تلك المعاني بدقتها ولطفها تمنعت عن العبارة عنها بغير تلك الجهة التي استعملها الحكيم أفلاطون ومن سلك سبيله وان العقل على ما بينه الحكيم أرسطو في كتبه في النفس وكذلك الإسكندر وغيره من الفلاسفة هو أشرف أجزاء النفس ، وأنه هي بالفعل ناجزة وبه تعلم الالهيات ويعرف البارى جل ثناؤه ، فكأنه أقرب الموجودات إليه شرفا ولطفا وصفاء لامكانا وموضوعا ، ثم تتلوه النفس لأنها كالمتوسطة بين العقل والطبيعة إذ لها حواس طبيعية فكأنها متحدة من أحد طرفيها بالعقل الذي هو متحد بالبارى جل وعز على السبيل الذي ذكرناه ، ومن الطرف الآخر متحدة بالطبيعة ، وكانت الطبيعة تتلوها كيانة لامكانا ، فعلى هذا السبيل على ما بها مما يعسر وصفها قولا ، ينبغى أن تعلم ما يقوله أفلاطون في أقاويله فانها مهما أجريت هذا المجرى زالت الظنون والشكوك التي تؤدى إلى القول بأن بينه وبين أرسطو اختلافا في هذا المعنى ، ألا ترى أن ارسطو حيث يريد ان يبين من أمر النفس والعقل والربوبية حالا كيف يجرؤ ويتشدق في القول ويخرج مخرج الألغــاز على سبيل التشبيه ، وذلك في كتابه المعروف بأثولوجيا حيث يقول : «إنى ربما خلوت بنفسى كثيراً وخلعت بدنى فصرت كأني جوهر مجرد بلا جسم فأكون داخلا في ذاتي وراجعا إليها وخارجا من سائر الأشياء سواى فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعا ، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء ما بقيت متعجبا ، فأعلم عند ذلك انى من العالم الشريف جزء صغير (ذو حياة فعالة) (١) فلم أيقنت بذلك له ترقيت بذهني من ذلك العالم إلى العالم الالهى فصرت كأنى هنالك متعلق بها ، فعند ذلك يلمع لى من النــور والبهاء ما يكل الألسن عن وصفه والآذان عن سمعه

١ — راجع أثولوجيا ص ٢٢ سطر ٤ — نشرة عبد الرحمن بدوى

فاذا استغشى فى ذلك النور وبلغ الطاقة ولم اقو على ، احتماله هبطت إلى عالم الفكرة ، فاذا صرت إلى عالم الفكرة حجبت عنى الفكرة ذلك النور وتذكرت عند ذلك أخى إرقليطوس من حيث امر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريفة بالصعود إلى عالم العقل » هذا فى كلام له طويل يجتهد فيه ويروم بيان هذه المعاني اللطيفة فيمنعه العقل الكياني عن إدراك ما عنده وايضاحه .

فمن أراد ان يقف على يسير مما اومؤا إليه فان الكثير منه عسير وبعيد فيلحظ ما ذكرناه بذهنه ولا يتبع الالفاظ متابعة تامة لعله يدرك بعض ما قصدوا بتلك الرموز ، والالغاز فانهم قد بالغوا واجتهدوا ومن بعدهم إلى يومنا هـذا ممن لم يكن قصدهم الحق بل كان كدهم العصبية وطلب العيوب فحرفوا وبدلوا ولم يقدروا مع الجهد والعناية والقصد التام على الكشف والإيضاح فانا مع شدة العناية بذلك نعلم أنا لم نبلغ من الواجب فيه الا أيسر اليسر لأن الامر فى نفسه صعب ممتنع جداً .

٢٥ ـ س ـ فى الجزاء (الثواب والعقاب)

ومما يظن بالحكيمين أفلاطون وأرسطو أنهما لا يريانه ولا يعتقد انه أمر المجازاة والثواب والعقاب ، وذلك وهم فاسد بهما ، فان أرسطو صرح بقوله إن المكافأة واجبة فى الطبيعة ، ويقول فى رسالته التى كتبها إلى والدة الاسكندر حين بلغها نعيه وجزعت عليه وعزمت على التشكك بنفسها ، وأول تلك الرسالة « فأما شهود الله فى أرضه التى هى الأنفس العالمة فقد تطابقت على أن الإسكندر العظيم من أفضل الأخيار الماضين ، وأما الآثار الممدوحة فقد رسمت له فى عيون أماكن الأرض وأطراف مساكن الأنفس بين مشارقها ومغاربها ، ولن يؤتى الله أحداً ما آتاه الإسكندر الا من اجتباء واختيار ، والخير من اختياره

الله تعالى ، فمنهم من شهدت عليه دلائل الاختيار ومنهم من خفيت تلك فيه والاسكندر أشهر الماضين والحاضرين دلائل وأحسنهم ذكراً وأحمدهم حياة وأسلمهم وفاة ياوالدة. إسكندر ان كنت مشفقة على العظيم إسكندر فلا تكسبين مايبعدك عنه ولا تجلبي على نفسك ما يحول بينك وبينه حين الالتقاء فى زمرة الأخيار، واحرصى على مايقربك منه ، وأول ذلك توليتك بنفسك الطاهرة أمر القرابين فى هيكل زيوس » . فهذا وما يتلوه من كلامه يدل دلالة واضحة على انه كان يوجب المجازاة معتقداً

وأما أفلاطون فانه أودع آخر كتابه فى السياسة القصة الناطقة بالبعث والنشور والحكم والعدل والميزان وتوفية الثواب والعقاب على الأعمال خيرها وشرها .

٣٦ – خاتمة :

فمن تأمل ما ذكرناه من أقاويل هذين الحكيمين ثم لم يعرج على العناد الصراح أغناه ذلك عن متابعة الظنون الفاسدة والاوهام المدخولة واكتساب الوزر بماينسب إلى هؤلاء الأفاضل مما هم منه براء وعنه بمعزل .

وعند هذاالكلام نختم القول فيما رمنا بيانه من الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطوطاليس .

والحمد لله حق حمده والصلاة والسلام على النبى محمد خير خلقه وعلى الطاهرين من عشيرته والطيبين من ذريته آمين .

رابعا : « مقالة فى معانى العقل »
للمعلم الثانى الفارابى

٢٧ ـ فى معانى العقل :

اسم العقل يقال على أشياء كثيرة (الأول) الشيء الذى به يقول الجمهور فى الإنسان إنه عاقل (والثاني) العقل الذى يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون هذا مما يوجبه العقل وينفيه العقل (والثالث) العقل الذى يذكره أرسطوطاليس فى كتاب البرهان (والرابع) العقل الذى يذكره فى المقالة السادسة من كتاب الأخلاق (والخامس) الذى يذكره فى كتاب النفس (والسادس) العقل الذى يذكره فى كتاب ما بعد الطبيعة

٢٨ ـ معنى العقل عند الجمهور

(١) أما العقل الذى يقول به الجمهور فى الانسان إنه عاقل فان مرجع مايعنون به هو الى التعقل، وذلك أنهم ربما قالوا فى مثل معاوية أنه كان عاقلا وربما امتنعوا أن يسموه عاقلا ويقولون إن العاقل محتاج إلى دين والدين عندهم هو الذى يظنون أنه هو الفضيلة . وهؤلاء انما يعنون بالعاقل من كان فاضلا جيد الروية فى استنباط ما ينبغى أن يؤثر من خير أو يجتنب من شر ويمتنعون أن يوقعوا هذا الاسم على من كان جيد الروية فى استنباط ماهو شر بل يسمونه ماكرا أو داهيا وأشباه هذه الأسماء ـ وجودة استنباط ماهو فى الحقيقة خير ليفعل وفى استنباط ماهو شر ليجتنب هو تعقل ـ هؤلاء إنما يعنون بالعقل المعنى الكلى وهو مايعنيه أرسطوطاليس بالعقل . وأما من سمى معاوية عاقلا فانه أراد به جودة الروية فى استنباط ماينبغى أن يؤثر أو يجتنب على الاطلاق ، وهؤلاء متى وقفوا فى أمر معاويه أو أمثاله بأن يراجعوا

فيمن هو عاقل عندهم ، هل يسمون بهذا الاسم من كان شريرا وكان يستعمل جودة رويته فيما هو عندهم شر؟ توقفوا وامتنعوا من تسميته عاقلا . فاذا سئلوا عمن يستعمل جودة رويته فى فعل الشر، هل يسمى داهيا أو ماكرا أو ما أشبه هذه الأسماء؟ لم يمنعوه هذا الاسم فمن قول هؤلاء يلزم أيضا أن يكون العاقل إنما يكون عاقلا مع جودة رويته، إذا كان فاضلا يستعمل جودة رويته فى أفعال الفضيلة لتفعل وفى أفعال الرذيلة لتجتنب وهذا هو المتعقل. فالجمهور لما كانوا فيما يعنونه بهذا لا هم طائفتين : طائفة تعطى من قبل نفسها أن العاقل لا يكون عاقلا ما لم يكن له دين ، وإن بلغ فى جودة الروية فى استنباط الشرور ما بلغ لم يسموه عاقلا . والطائفة الأخرى التى تسمى الإنسان ـ لجودة رويته فيما ينبغى أن يفعل بالجملة ـ عاقلا فانها متى روجعت فيمن هو شرير وله جودة روية فيما ينبغى أن يفعل من شر . هل يسمونه عاقلا؟ توقفوا وامتنعوا. صار مرجع الجمهور بأسرهم فيما يعنونه بالعاقل إلى معنى المتعقل ومعنى التعقل عند أرسطوطاليس هو جودة الروية فى استنباط ما ينبغى أن يفعل من أفعال الفضيلة فى حين ما يفعل وعارضه، وإذا كان مع ذلك فاضلا

٢٩ ـ معنى العقل عند المتكلمين :

(٢) وأما العقل الذى يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون فى الشىء هذا مما يوجبه العقل أو ينفيه العقل أو يقبله العقل أو لا يقبله العقل فانما يعنون به المشهور فى بادىء الرأى عند الجميع، فان بادىء الرأى المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمونه العقل وأنت تتبين ذلك متى استقريت

شيئا مما يخاطبون فيه وبه أو مما يكتبون فى كتبهم ويستعملون فيه هذه اللفظة

٣٠ ـ العقل الفطرى (السابق على العلم والتجربة) : ـ

(٣) وأما العقل الذى يذكره أرسطوطاليس فى كتاب البرهان ، فانه انما يعنى به قوة النفس التى بها يحصل للانسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لا عن قياس أصلا ولا عن فكرة ، بل بالفطرة والطبع أو من صباه أو من حيث لا يشعر من اين حصلت وكيف حصلت . فان هذه القوة جزء ما من النفس يحصل لها المعرفة الأولى لا بفكر ولا بتأمل أصلا ، [هى] واليقين بالمقدمات التى صفتها الصفة التى ذكرناها ، وتلك المقدمات هى مبادىء العلوم النظرية

٣١ ـ العقل العملى : ـ

(٤) وأما العقل الذى يذكره فى المقالة السادسة من كتاب الأخلاق فانه يريد به جزء النفس الذى يحصل ـ بالمواظبة على اعتياد شىء مما هو فى جنس من الأمور ، وعلى طول تجربة شىء مما هو فى جنس من الأمور على طول الزمان ـ اليقين بقضايا ومقدمات فى الأمور الإراديه التى شأنها أن تؤثر أو تجتنب . فان ذلك الجزء من النفس سماه العقل فى المقالة السادسة من كتاب الاخلاق . والقضايا التى تحصل للانسان بهذا الوجه وفى ذلك الجزء من أجزاء النفس هى مبادىء المتعقل والداهى فيما سبيله أن يستنبط من الأمور الارادية التى من شأنها أن تؤثر أو تجتنب . ونسبة هذه القضايا الى ما يستنبط بالتعقل كنسبة تلك القضايا الأول التى هى مذكورة فى كتاب البرهان إلى ما يستنبط بها . وكما

أن تلك المبادىء لأصحاب العلوم النظرية يستنبطون بها ما شأنه من الامور النظرية أن يعلم ولا يفعل. كذلك هذه المبادىء للمتعقل والداهى فيما شأنه أن يستنبط من الأمور الإدارية العملية وهذا العقل المذكور فى المقالة السادسة من كتاب الأخلاق يزيد مع لإنسان طول عمره، فتتمكن فيه تلك القضايا ويضاف إليها فى كل زمان قضايا لم تكن عنده فيما تقدم قبل، ويتفاضل الناس فى هذا الجزء من النفس الذى سماه عقلا تفاضلا متفاوتا . ومن تكاملت فيه هذه القضايا فى جنس ما من الأمور صار ذا رأى فى ذلك الجنس، ومعنى ذى رأى هو الذى إذا أشار بشىء ما، قبل رأيه ذلك من غير أن يطالب بالبرهان عليه ولا يراجع، وتكون مشورته مقبولة وان لم يقم على شىء منها برهانا، ولذلك قلما يصير الإنسان بهذه الصفة إلا إذا شاخ، لأجل حاجة هذا الجزء من النفس الى طول التجارب الذى ليس يكون الا فى طول الزمان ولان يتمكن فيه من تلك القضايا . والمتكلمون يظنون بالعقل الذى يرددونه فيما بينهم أنه هو العقل الذى ذكره أرسطوطاليس فى كتاب البرهان ونحو هذا يؤمون، ولكنك إذا استقريت ما يستعملونه من المقدمات الأول تجدها كلها مقدمات مأخوذة من بادىء الرأى المشترك، فلذلك صاروا يؤمون شيئا ويستعملون غيره .

٣٢ ـ العقل النظرى

(٥) أما العقل الذى يذكره أرسطوطاليس فى كتاب النفس ، فانه جعله على أربعة انحاء عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد وعقل فعال والعقل الذى هو بالقوة هو نفس ما أو جزء نفس، أو قوة من قوى النفس، أو شىء ما ذاته معدة أو مستعدة لان تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون

موادها فتجعلها كلها صورة لها. وتلك الصور المنتزعة عن المواد ليست منتزعة عن موادها التى فيها وجودها، إلا أن تصير صورا فى هذه الذات، وتلك الصور المنتزعة عن موادها الصائرة صوراً فى هذه الذات هى المعقولات . ويشتق لها هذا الاسم من اسم تلك الذات التى انتزعت صور الموجودات ، فصارت صوراً .لها وتلك الذات شبيهة بمادة اذا تحصلت فيها صور، إلا أنك توهمت مادة ما جسمانية مثل شمعة ما فانتقش فيها نقش، فصار ذلك النقش وتلك الصورة فى سطحها وعمقها ، واحتوت تلك الصورة على المادة بأسرها ، حتى صارت المادة بجملتها كما هى بأسرها هى تلك الصورة بأن شاعت فيها الصورة قرب وهمك من تفهم معنى حصول صور الأشياء فى تلك الذات التى تشبه مادة وموضوعا لتلك الصورة ، وتفارق سائر المواد الجسمانية ، بأن المواد الجسمانية إنما تقبل الصور فى سطوحها فقط دون أعماقها. وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتى تكون لها ماهية منحازة ، وللصور التى فيها ماهية منحازة. بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور ، كما لو توهمت النقش والخلقة التى تخلق بها شمعة ما مكعبه أو مدورة ، فتغوص تلك الخلقة فيها وتشيع وتحتوى على طولها وعرضها وعمقها بأسرها، فحينئذ تكون تلك الشمعة قد صارت هى تلك الخلقة بعينها من غير أن يكون لها انحياز بماهيتها دون ماهية تلك الخلقة. فعلى هذا المثال ينبغى حصول صور الموجودات فى فى تلك الذات التى سماها أرسطو طاليس فى كتاب النفس عقلا بالقوة ؛ فهى ما دامت ليس فيها شىء من صور الموجودات فهى عقل بالقوة .

فاذا حصلت فيها صور الموجودات على المثال الذى ذكرناه، صارت تلك

الذات عقلا بالفعل فهذا معنى العقل بالفعل . فاذا حصلت فيه المعقولات التى انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل ، وقد كانت من قبل أن ينزع عنها موادها معقولات بالقوة ، فهى إذا انتزعت حصلت معقولات بالفعل بأن حصلت صوراً لتلك الذات ، وتلك الذات إنما صارت عقلا بالفعل بالتى هى بالفعل معقولات ، فانها معقولات بالفعل ، وإنها عقل بالفعل شىء واحد بعينه . ومعنى قولنا فيها إنها عاقلة ليس هو شىء غير أن المعقولات صارت صوراً لها ، على أنها صارت هى ليست بعينها تلك الصور فاذن معنى أنها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقـــول بالفعل على معنى واحد بعينه

والمعقولات التى كانت بالقوة معقولات فهى من قبل أن تصير معقولات بالفعل هى صور فى مواد هى من خارج النفس، وإذا حصلت معقولات بالفعل فليس وجودها من حيث هى معقولات بالفعل هو وجودها من حيث هى صور فى مواد، فوجودها فى نفسها ليس وجودها من حيث هى معقولات بالفعل، ووجودها فى نفسها هو تابع لسائر ما يقترن بها ، فهى مرة أين ومرة متى ومرة ذات وضع وأحيانا هى كم وأحيانا هى مكيفة بكيفات جسمانيـة وأحياناً تفعل وأحياناً تنفعل وإذا حصلت معقولات بالفعل ارتفع عنها كثير من تلك المعقولات الأخر ، وصار وجودها وجوداً آخر، ليس ذلك الوجود، إن صارت هذه المعقولات أو كثير منها يفهم معانيها فيها على انحاء غير تلك الأنحاء. مثال ذلك الاين المفهوم فيها ، فانك إذا تأملت معنى الاين فيها: إما أن لا تجد فيهـا شيئا من معانى الاين أصلا ، وإما أن تجعل اسم الاين يفهمك فيها معنى آخر وذلك المعنى على نحو آخر .

فاذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ أحد موجودات العالم وعدت من حيث هى معقولات فى جملة الموجودات . وشأن الموجودات كلها أن تعقل وتحصل صورا لتلك الذات، فاذا كان كذلك لم يمتنع أن تكون المعقولات من حيث هى معقولات بالفعل وهى عقل بالفعل أن تعقل أيضا فيكون الذى يعقل حينئذ ليس هو شيئا غير الذى هو بالفعل عقل، لكن الذى هو بالفعل عقل لأجل أن معقولا ما قد صار صورة له ، وقد يكون عقلا بالفعل بالإضافة إلى تلك الصورة فقط وبالقوة بالإضافة إلى معقول آخر لم يحصل له بعد بالفعل، فاذا حصل له المعقول الثاني صار عقلا بالفعل بالمعقول الأول وبالمعقول الثاني . أما إذا حصل عقلا بالفعل باضافة إلى المعقولات كلها، وصار أحد الموجودات بأن صار هو المعقولات بالعقل، فانه متى عقل الموجود الذى هو عقل بالفعل لم يعقل موجوداً خارجا عن ذاته، بل إنما يعقل ذاته وبين أنه كان إذا عقل ذاته من حيث ذاته عقل بالفعل لم يحصل له بها عقل-من ذاته- شىء موجود وجوده فى ذاته غير وجوده وهو معقول بالعقل بل يكون قد عقل من ذاته موجودا ما موجوده وهو معقول هو وجود فى ذاته، فاذن تصير هذه الذات معقولة بالفعل وإن لم تكن فيما قيل أن تعقل معقولة بالقوة، بل كانت معقولة بالفعل إلا أنها عقلت بالفعل على أن وجودها فى نفسها عقل بالفعل ومعقول بالفعل على خلاف ما علقت هذه الأشياء بأعيانها أولا. فانها عقلت أولا على أنها انتزعت عن موادها التى كان فيها وجودها وعلى أنها كانت معقولات بالقوة ، وعقلت ثانيا ووجودها ليس ذلك الوجود المتقدم بل وجودها مفارق لموادها على أنها صور لا فى موادها

وعلى أنها معقولات بالفعل، فالعقل بالفعل متى عقل المعقولات التى هى صور له من حيث هى معقولة بالفعل صار العقل الذى كنا نقول عنه أولا إنه العقل بالفعل هو الآن العقل المستفاد فاذا كانت ههنا موجودات هى صور لا فى مواد ولم تكن قط صورا فى مواد، فإن تلك إذا عقلت صارت موجودة وهى معقولة الوجود الذى كان لها من قبل أن تعقل، فان قولنا أن يعقل الشىء أولا هو أن تنتزع الصور التى فى المواد عن موادها ويصير لها وجود آخر غير وجودها الاول .

فاذا كانت ههنا أشياء هى صور لا مواد لها لم تحتج تلك الذات إلى أن تنتزعها عن مواد أصلا بل تصادفها منتزعة فتعقلها عن مثال ما تصادف ذاته من حيث هو عقل بالفعل وهو معقولات لا فى موادها فتعقلها فيصير وجودها من حيث هى معقولات عقلا ثانيا هو وجودها الذى كان لها من قبل أن تعقل بهذا العقل. وهذا بعينه ينبغى أن يفهم فى التى هى صور لا فى موادها إذا عقلت كان وجودها فى أنفسها هو وجودها وهى معقولة لنا . فالقول فى الذى هو منا بالفعل عقل والذى هو فينا بالفعل عقل هو القول بعينه فى تلك الصور التى ليست فى موادها ولا كانت فيها أصلا، فان الوجه الذى به نقول فيما هو فينا بالفعل عقل أنه فينا، فعلى ذلك المثال ينبغى أن يقال فى تلك أنها فى العالم. وتلك الصور إنما يمكن أن تعقل على التمام بعد أن تحصل المعقولات كلها معقولات بالفعل أو جلها ويحصل العقل المستفاد ، فحينئذ تحصل تلك الصور معقولة فتصير كلها صوراً للعقل من حيث هو عقل مستفاد. والعقل المستفاد شبيه بموضوع لتلك، ويكون العقل المستفاد شبيها بالصورة للعقل الذى بالفعل، والعقل الذى بالفعل شبيها بموضوع ومادة للعقل المستفاد، والفعل

الذى بالفعل صورة لتلك الذات فتلك الذات شبيه مادة. فعند ذلك تبتدىء الصور فى الانحطاط إلى الصور الجسمانية الهيولانية، ومن قبل ذلك كانت ترتقى قليلا قليلا إلى أن تفارق المواد شيئا فشيئا وقليلا قليلا بأنحاء من المفارقة متفاضلة، فان كانت الصور التى لا فى مادة أصلا ولم تكن ولا تكون فى مادة أصلا متفاضلة فى الكمال والمفارقة، كان لها ترتيب ما فى الوجود، وإنما كان أكملها على هذا الطريق صورة لما هو أنقص إلى أن تنتهى إلى ماهو أنقص، وهو العقل ثم لا تزال تنحط حتى تبلغ إلى تلك الذات، وإلى ما دونها من القوى النفسانية. ثم من بعد ذلك إلى الطبيعة ثم لا تزال تنحط إلى أن تبلغ إلى صور الاسطقسات التى هى أخس صور فى الوجود، وموضوعها أخس الموضوعات، وهى المادة الأولى. فاذا ارتقت من المادة الاولى رتبة رتبة فانما ترتقى إلى الطبيعة التى هى صورة جسمانية فى مواد هيولانية إلى أن ترتقى إلى تلك الذات ثم إلى مافوق ذلك حتى إذا انتهى إلى العقل المستفاد انتهى إلى ما هو شبيه بالتخوم والحد الذى إليه تنتهى الأشياء التى تنسب إلى الهيولى والمادة، وإذا ارتقى منه فانما يرتقى إلى رتبة الموجودات المفارقة، وأول رتبته العقل الفعال.

٣٣ ــ العقل الفعال

(٦) وأما العقل الفعال الذى ذكره أرسطوطاليس فى المقالة الثالثة من كتاب النفس، فهو صورة مفارقة لم تكن فى مادة ولا تكون أصلا، وهو بنوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد، وهو الذى جعل تلك الذات التى كانت عقلا بالقوة عقلا بالفعل، وجعل المعقولات التى كانت معقولات بالقوة معقولات بالفعل. ونسبة العقل الفعال الى العقل الذى بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التى هى بصر بالقوة مادامت فى الظلمة، ومعنى الظلمة هو الإشفاف بالقوة وعدم الإشفاف بالفعل ومعنى الإشفاف بالفعل، هو

الاستنارة عن محاذاة منير، فاذا حصل الضوء فى البصر وفى الهواء وما جانسه صار البصر بما حصل فيه من الضوء بصيراً بالفعل، وصارت الألوان مرئية بالفعل، بل نقول إن البصر ليس إنما صار بصيرا بالفعل بأن حصل فيه الضوء والإشفاف بالفعل بل لأنه إذا حصل له الإشفاف بالفعل حصلت فيه صور المرئيات، وبحصول صور المرئيات فى البصر صار بصيراً بالفعل. ولأنه توصل قبل ذلك بشعاع الشمس أو غيرها أن صار مشفا بالفعل وصار الهواء المماس له أيضا مشفا بالفعل، صار حينئذ ما هو مرئى بالقوة مرئيا بالفعل. فالمبدأ الذى به صار البصر بصيرا بالفعل بعد أن كان بصيرا بالقوة وصارت المبصرات التى كانت مبصرات بالقوة مبصرات بالفعل [هو] الإشفاف الذى حصل فى البصر عن الشمس. فعلى هذا المثال يحصل فى الذات التى هى عقل بالقوة شىء ما منزلته منه منزلة الإشفاف بالفعل من البصر، وذلك الشىء يعطى إياه العقل الفعال فيصير مبدأ به تصير المعقولات التى كانت القوة معقولات له بالفعل وكما أن الشمس هى التى تجعل العين بصيرة بالفعل والمبصرات مبصرات بالفعل بما تعطيها من الضياء، كذلك العقل الفعال [هو] الذى جعل العقل الذى بالقوة عقلا بالفعل بما أعطاه من ذلك المبدأ، وبذلك بعينه صارت المعقولات معقولات بالفعل. والعقل الفعال هو نوع من العقل المستفاد وصور الموجودات هى فيه لم تزل ولا تزال، إلا أن وجودها فيه على ترتيب غير الترتيب الذى هى موجودة عليه فى العقل الذى هو بالفعل، وذلك أن الأخس فى العقل الذى بالفعل كثيرا ما يترتب فيكون أقدم من الأشرف من قبل أن ترقينا نحن إلى الاشياء التى هى أكمل وجودا، وكثيرا ما يكون من الأشياء التى هى أنقص وجودا على ما تبين فى كتاب البرهان. إذ كنا إنما نترقى من الأعرف عندنا إلى ما هو مجهول، وما هو أكمل وجودا فى نفسه

هو أجهل عندنا، أعنى أن جهلنا به أشد، فلذلك نضطر إلى أن يكون ترتيب الموجودات فى العقل الذى بالفعل على عكس ما عليه الأمر فى العقل الفعال. والعقل الفعال يعقل من الموجودات الأكمل، فالأكمل، فان الصور التى هى اليوم فى مواد هى فى العقل الفعال صور منتزعة، لا أنها كانت موجودة فى مواد فانتزعت بل لم تزل تلك الصور فيه، وانما احتذت فى أمر المادة الأولى وسائر المواد بأن أعطيت الصور التى فى العقل الفعال وللموجودات التى قصد إيجادها قصداً أولاً فيما لدينا وهى تلك الصور. غير أنها لما لم يمكن إيجادها هنا إلا فى المواد كونت هذه المواد. وهذه الصور فى العقل الفعال غير منقسمة، وليس يستنكر أن يكون العقل الفعال وهو غير منقسم أو يكون فى ذاته أشياء غير منقسمة وهى فى المادة منقسمة [أن] يعطى المادة أشياء مما فى جوهره فلا تقبلها المادة الا منقسمة. وهذا قد بينه أرسطوطاليس فى كتاب النفس أيضاً (١)

---

١ — هذه الرسالة ناقصة ، وقد نشرها كاملة الأب بويج فى بيروت ونجد الجزء الناقص فى الصفحات ٣٠ — ٣١ — ٣٢ — ٣٤ — ٣٥ — ٣٦ من نشرة الأب بويج — راجع رسالة في العقل .

Texte arabe établi et traduit par Maurice Bouyges,

Beyrout Imprimerie Catholique 1938

Bibliotheca arabica - Scholasticorum, Série Arabe Tome VIII, fasc.1

الفصل الثالث

الشيخ الرئيس ابن سينا

٣٧٠ ﻫ / ٩٨٠ م — ٤٢٨ ﻫ / ١٠٣٧ م

إذا كان الكندى قد وضع الخطوط العريضة الأولى لبناء الفلسفة الإسلامية التى تتجه إلى معالجة مشكلة العقل والوحى، وكان الفارابى هو الذى تناول مشكلة التوفيق بين العقل والنقل، فان ابن سينا قد وجد الطريق ممهدا واسلوب التلفيق والتخير معترفا به. ولهذا فاننا لا يمكن أن نعتبر ابن سينا مجددا فى الفكر الإسلامى بقدر ما كان مفصلا وشارحا لمختصرات الفارابى.

على أننا نلاحظ أن البذور الأولى للأفلاطونية التى نجدها بصورة محدودة عند الكندى ثم بصورة أكثر وضوحا عند الفارابي، نجدها وقد اخذت تتضح معالمها وتنضج فى رسائل ابن سينا وعلى الأخص الصوفية منها ولسنا نريد فى عرضنا لمذهب ابن سينا أن نبين بوضوح اصالة التيار الافلاطونى فى مذهب ابن سينا لأن دراسة كهذه قد لا تسمح بها صفحات هذا الكتاب الذى يقوم أصلا على استعراض جملة من النصوص الفلسفية مع مقدمات تنير جوانب هذه النصوص مما يقتضينا أن نترك للقارىء مجالا للنظر والتأمل. ولهذا نكتفى بايراد نبذة عن مذهب ابن سينا المعروف مما يساعد على التعريف به وبآثاره مرجئين الدراسة الدقيقة للتيار الافلاطوني فى مذهب ابن سينا لسفر آخر.

* * *

١ ـ حياة ابن سينا وشخصيته:

ولد ابن سينا فى قرية افشنة على مقربة من بخارى عام ٣٧٠ هجرية الموافق ٩٨٠ ميلادية . وهو أبو على الحسين بن عبد الله بن الحسن بن على ابن سينا الملقب بالشيخ الرئيس ، وكان أبوه من بلدة بلخ وقد استقر به المقام فى بلدة بخارى واشتغل فيها بالصرافة ويقال إنه انخرط فى عداد « الإسماعيلية » وربما كان لذلك أثره على ابن سينا نفسه [١] ، رغم ان ابن سينا يذكر أنه كان يفهم أقوال الإسماعيلية وقلبه بعيد عنهم .

ويمكن أن نقسم حياة ابن سينا إلى مرحلتين : مرحلة التحصيل ومرحلة الإنتاج العلمى . أما المرحلة الأولى فنجد ابن سينا خلالها يستظهر القرآن ويدرس العلوم الدينية والشرعية وعلم النجوم على طريقة أهل العصر ، وكان سنه إذ ذاك لا يتجاوز العاشرة . ثم نراه بعد ذلك يقبل على دراسة المنطق

---

١ ـ راجع البيهقى ص ٣٦ والشهرزورى مخطوط ص ٢٢٤ ـ راجع أيضا كتاب توفيق التطبيق نشره دكتور مصطفى حلمى سنة ١٩٥٤ وفيه يثبت أن ابن سينا اثنى عشرى ـ ومؤلف هذا الكتاب هو على بن شيخ فضل الله الجيلانى ويتضح من أقوال الجيلانى أن ابن سينا كان من الآخذين بمذهب الإمامية الاثنى عشرية سواء فى المسائل الشيعية الاعتقادية كمسألة العصمة ومسألة الإمامة ومسألة الخلافة . وكذلك تأثر بآراء الشيعة فى مسائل النفس الانسانية وخواص القوة القدسية ومشكلة النبوة وأوصاف الكاملين والعارفين وأحوال المعاد وغير ذلك من المسائل التى يعرض لها ابن سينا . وقد أجمل مؤلف الرسالة القول فى مذهب ابن سينا حينما سأله أحد الحاضرين فى مناقشة بمدينة شيراز سنة ١٠٦٢ هجرية عن حقيقة مذهب ابن سينا فأجابه بأن ابن سينا من الامامية . ـ راجع مقال الدكتور محمد مصطفى حلمى عن « ابن سينا والشيعة » فى الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا ، بغداد سنة ١٩٥٢

والرياضيات والطبيعيات وعلوم ما بعد الطبيعة وغيرها . وقد ذكرت المراجع التى تتناول سيرته أنه تلقى فن الطب عن عيسى بن يحيي الطبيب المسيحى . على أن بن سينا قد ذاعت شهرته كطبيب ولم يكد يبلغ السادسة عشر فتوافد عليه الأطباء من كل حدب ليأخذوا عنه وليسترشدوا بأساليبه فى معالجة الأمراض. ولما ناهز السابعة عشر من عمره استدعاه نوح بن منصور سلطان بخارى لمعالجته ، فنجح ابن سيناء فى علاجه وشفى السلطان من مرضه العضال وكانت مكافئته له أن فتح له أبواب مكتبته . فأقبل ابن سينا فى نهم على قراءة ماتحويه من كتب نادرة وحينما احترقت هذه المكتبة قيل أن ابن سينا هو الذى أحرقها حتى لا يطلع أحد غيره على ما تشتمل عليه من نفائس الكتب .

وفيما يختص بالفلسفة نجد ابن سينا يكرس سنتين من سنوات دراسته الاولى لتفهم مشاكل الفلسفة فيكمل دراسته للعلوم الطبيعية والمنطقية والرياضية مواصلا العمل فى النهار والدراسة فى الليل . وكان ابن سينا يرى حلول المشاكل المستعصية فى أحلامه أثناء النوم . ويذكر الشيخ الرئيس عن نفسه أثناء فترة تحصيله للفلسفة أنه قرأ كتاب مابعد الطبيعة لارسطو أربعين مرة ومع ذلك لم يفهمه ولكن حينما وقع بين يديه مصادفة كتاب الفارابى فى « أغراض مابعد الطبيعة » أوضح له ما كان مستغلقا عليه .

هذه هى المرحلة الأولى من حياة الشيخ الرئيس تميزت باقباله النهم على الدراسة العلمية والفلسفية مع مواصلة العمل فى ميدان الطب بعد سن السادسة عشر.

أما المرحلة الثانية من حياته وهى مرحلة الإنتاج العلمى فانها تبدأ بعد

سن الواحد والعشرين . ولم يكن من السهل على رجل من غير طراز ابن سينا أن يعكف على التأليف والكتابة فى عصر تتنازعه الخلافات السياسية والمذهبية ، فضلا عن أنه هو نفسه قد شارك فى هذه الأحداث، وكان ذيوع صيته كطبيب كفيلا بأن يقضى على ما يمكن أن يدخره من وقت للكتابة ولكنه استطاع وسط هذا الجو المتأزم أن يختزل ساعات طويلة لتحرير ما أنتج من آثار فى عصر فتن واضطرابات هو العصر العباسى الثانى الذى تمزقت فيه دولة الخلافة الإسلامية إلى دويلات شبه مستقلة يحارب بعضها بعضاً . فقد احتل بنو بويه بغداد سنة ٣٣٤ هجرية وسموا حكامهم بالسلاطين وتنازل لهم الخليفة العباسى عن السلطة ودالت دولة البويهيين سنة ٤٤٧ هجرية . ومن ناحية أخرى نجد خراسان موطن بن سينا وقد استقل بالحكم فيها السامانيون الذين اشتهر من بينهم منصور بن نوح والذى ولد ابن سينا فى عهد أبيه نوح .

وقد تأثر ابن سينا كثيرا لوفاة والده فغادر بخارى إلى جرجان حيث تعرف فيها على أبى عبيد الجوزجانى الذى لازمه طوال حياته وكتب جزءا من سيرته . ثم تعرف أيضا على أبى محمد الشيرازى الذى خصص له داراً يلتقى فيها مع تلامذته للعلم والدراسة .

ولم تلبث ريح الاضطرابات السياسية أن هبت على جرجان فغادرها الى همذان حيث استوزره امير هاشمس الدولة بعد أن شفاه من مرضه ، ولكن عسكر الامير ثاروا عليه وسجنوه وتدخل الامير فأطلق سراحه واسترضاه واستوزره ثانية بعد أن عالجه مرة أخرى وشفاه . وقد رفض ابن سينا أن يكون وزيرا لتاج الملك بن شمس الدولة بعد وفاة والده ، وعلم تاج

الملك أن ابن سينا يؤثر خدمة علاء الدولة أمير إصفهان على خدمته و قسجنه أربعة أشهر ثم أعاده إلى همذان . وما أن سنحت الفـــرصة لابن سينا حتى فـــر هاربا إلى إصفهان فاكرم أميرها وفادته واصطحبه فى غزواته وأسفاره.

لم تكن حياة ابن سينا إذاً ـ على ما رأينا ـ تسمح بالهدوء الذى يجب أن يتوفر لمفكر مثله فقد كانت حياته على النقيض من حياة الفارابى . فنرى ابن سينا يقبل بنهم على الدراسة والتأليف وهو فى غمار حياة يغشاها العمل المستمر فى ميدانى الطب والسياسة فضلا عما عرف عنه من إقبال شره على اللهو والمتعة الجسدية ، مما كان تأثيره البالغ على صحته فأصيب بداء القولنج وتوفى به سنة ٤٢٨ هجرية/١٠٣٧ ميلادية . وكان له من العمر ثمانية وخمسون عاما ودفن فى همذان .

٢ ـ مؤلفاته :

من أهم كتب ابن سينا :

١ ـ كتاب الشفاء : وينقسم هذا الكتاب إلى أربعة أقسام : المنطق، الطبيعيات، الرياضيات ، الإلهيات . وهو فى ثمانية عشر مجلدا . وتوجد مخطوطات عديدة من هذا الكتاب (١) وقد نشر المدخل وهو مبحث الألفاظ فى منطق الشفاء وكذلك نشر كتاب البرهان . وتوجد تراجم عبرية وأخرى سريانية لبعض أجزاء من هذا الكتاب وقد ترجم الإلهيات إلى الألمانية وترجمت أجزاء أخرى

---

١ ـ راجع « مؤلفات ابن سيناء » للأب جورج قنواتى سنة ١٩٥٠ ـ ص ٢٩ـ٧٩

منه إلى الأنجليزية وترجم مارجو ليوث الفن التاسع فى الشعر الى الانجليزية . وقد ترجم الفن السادس من الطبيعيات إلى الفرنسية فى براغ سنة ١٩٥٦ . كما نجد طبعة طهران تتضمن الفن الأول من الطبيعيات والفن الثالث عشر من كتاب الشفاء فى الإلهيات . هذا عدا شروح أخرى وحواش على الشروح لعدة مؤلفين (١) .

ب ـ كتاب النجاة: وهو مختصر الشفاء وقد طبع فى روما مع كتاب القانون فى الطب سنة ١٥٩٣ وطبع بعد ذلك فى مصر .

حـ ـ كتاب الإشارات والتنبيهات: وهو يلخص أبواب المنطق فى عشرة مناهج ومسائل الحكمة فى عشرة أنماط . وهذا الكتاب هو آخر ما صنفه ابن سينا فى الحكمة . ويلاحظ أن الانماط الأخيرة فى هذا الكتاب تتضمن موقف ابن سينا الصوفى (٢) .

وقد طبع هذا الكتاب فى ليدن سنة ١٨٩٢ عن تحقيق علمى للنص للمستشرق فورجيه . وقد نشر مهرن الأنماط الثلاثة الأخيرة فى القسم الثانى من رسائله وعلق عليها ونقلها إلى الفرنسية (٣) . وقامت الآنسة جواشون أستاذة الفلسفة بمعهد ما وراء البحار بباريس ، بترجمة كتاب الإشارات إلى

---

(١) المرجع السابق ص ٧٨

(٢) راجع Louis Gardet La philosrorhie mystique d. Ipsina

(٣) راجع مهرن : الرسائل الصوفية لأبى على الحسين بن عبد الله بن سينا — Brill 1891

الفرنسية والتعليق عليه مع ترجمة فقرات من شرح الطوسى على الإشارات ودراسة تحليلية للنص ومصطلحاته وذلك بتكليف من اليونسكو .

وقد نشر سليمان دنيا كتاب الإشارات مؤخرا فى أجزاء متوالية

د ـ كتاب الحكمة المشرقية : لم يصلنا من هذا الكتاب سوى المنطق وقد اعتقد الكثيرون أنه كتاب فى التصوف ، وتعرض المستشرق نللينو لهذا الرأى وذهب إلى أن الكتاب خاص بفلسفة الشرقيين فى مقابل فلسفة الغربيين، ولكن السهروردى الإشراقى رغم أنه لا يسلم بوجود حكمة مشرقية بمعنى إشراقية عند ابن سينا إلا أنه يشير الى « كراريس للرئيس ابى على بن سينا يزعم فيها أنه ذكر طرفا من الحكمة المشرقية » .

ويرد السهروردى على زعم ابن سينا هذا بقوله : « إنه لو كان هـــذا صحيحا لتضوع ريحها عليه » . يقصد أنه لو كان ابن سينا اشراقيا حقا لما كانت حياته على ما ذكرنا من لهو وانكباب على الملذات ومشاركة فى شئون السياسة وغير ذلك . والحجة الثانية التى يوردها السهرودى ضد ابن سينا هى أنه لم يذكر الأصل الخسروانى أى الفارسى وهو مصدر الحكمة الاشراقية فى نظر السهروردى .

على أن نقد السهروردى أو غيره وكذلك تخريج نللينو للمشكلة لا يقدم حلا حاسما للموضوع ولا يسمح بأن نسلم بأن كتاب الحكمة المشرقية ليس سوى صورة من كتب ابن سينا الأخرى المشائية . إذ أن موقف ابن سينا الفلسفى الصوفى فى الأنماط الأخيرة من الإشارات وفى رسائله الصوفية إنما يكشف لنا عن تيار إشراقى أفلاطونى سيلتقى مع الإشراقية عند السهروردى بعد أن يتأكد ويتضح من خلال نقد أبي البركات البغدادي لفلسفة ابن سينا .

هـ — كتاب القانون فى الطب : ينقسم هـذا الكتاب إلى خمسة أجزاء وبه عدد كبير من المقالات والفصول وقد ترجم الى اللاتينية وطبع فى أوربا سنة ١٥٩٣ كما طبع فى الهند وفى بلاد أخرى ، وظلت جامعات أوربا تتدارسه حتى أواخر القرن السابع عشر الميلادى .

و — نجد بعد هذا رسائل عدة لابن سينا فى الحكمة والأخلاق والمنطق وعلم النفس وفى أحكام النجوم وفى تفسير سور من القرآن إلى آخره [١].

---

١ — راجع « مؤلفات ابن سينا » للأب جورج قنواتى — ص ٣٥٤ — ص ٣٦٩

مذهب ابن سينا الفلسفي

لم يكن ابن سينا صاحب مذهب جديد كما توهم بعض المؤرخين ولكنه كان خير معبر عن حركة التلفيق الفلسفي التي اتسمت بها الفلسفة الإسلامية منذ نشأتها، وإذا جاز لنا أن نفرق بين مذهب رسمي لابن سينا ومذهب حقيقي له، فان المذهب الرسمي هو المذهب المشائي القائم على الخلط بين أرسطو وأفلاطون من خلال التاسوعات وآثار الشراح، ولم يكن ابن سينا في هذا المجال سوى المعلم الذي يعرض الآراء ويلخصها بطريقة أدعى إلى الفهم وحسن الاستيعاب، وإذن فمجهوده ينصب على حسن الصياغة ولا يمتد أثره إلى المضمون، فقد كان الفارابي - كما ذكرنا، هو الذي رسم الشكل العام للبناء الفلسفي عند المسلمين وتعرض لمشكلة العقل والوحي وما يتصل بهما وبذلك أوضح معالم الطريق للفكر الفلسفي الإسلامي. وإذا كان البعض يرى أن ابن سينا متأثر مباشرة بآراء المتكلمين وأن موقفه فيما يختص بالألوهية وصفاتها وغير ذلك من مشكلات الفلسفة الدينية إنما يعد استمرارا لمناقشة المواقف الكلامية، فان ذلك لا يعني انقطاع صلته بالفارابي من هذه الناحية، ذلك أن هذه المشكلات التي كانت تموج بها الحياة العقلية الإسلامية وجدت طريقها إلى فلسفة الفارابي أيضا ويكون تواجدها عند ابن سينا عن طريق المعلم الثاني.

هذا فيما يختص بالمذهب الرسمي له. أما القول بأن هناك مذهبا حقيقيا لابن سينا فانه يرجع بالذات إلى أقوال متفرقة لابن سينا أشرنا إليها في مقدمة هذا الكتاب، وتتم هذه الأقوال عن تسفيه لآراء المشائين ومقدمهم فورفوريوس وأنه، أي ابن سينا، إنما حرر كتبه المشائية استجابة لطلب جماعة من المشائين،

ونحن نعرف أن تلميذه وملازمه الجوزجانى طلب إليه أن يؤلف كتابا فى فلسفة المشائين إذ أنه كان أكثر علماء العصر فهما لمبادئهم ؛ ومهما يكن من قيمة هذه الأقوال من الناحية العلمية فان الدراسة النصية لرسائل ابن سينا وللأنماط الأخيرة من الإشارات ـ بقطع النظر عما دار من مناقشات حول « كتاب الحكمة المشرقية » تسمح لنا بأن نقدم فرضا علميا مثمرا من هذه الناحية ، وهو أن ثمة اتجاها عند ابن سينا تستبين معالمه شيئا فشيئا بحيث لو أتيحت لابن سينا فضلة من عمر بعيدا عن الصراع السياسى والعمل الطبى الدائم ليتلورت فى كتاباته الخطوط العريضة للاتجاه الأفلاطونى الذى سنعرفه فيما بعد من خلال المذهب الإشراقى .

وقد اكتفى الكثيرون بالإشارة إلى تصوف ابن سينا ، وأنه فى رسائله إنما يكمل البناء المشائى لفلسفة صوفية اقتضتها صلته بمذهب الفيض القائل بعقل فلك القمر أو بالعقل الفعال . ولكن الواقع أن فلسفة الصوفية عند ابن سينا تكشف عن اتجاه أفلاطون ، وذلك أن كل فلسفة مستمدة من أفلاطون قد خضعت للتأثير الصوفى ، فقد وجدنا أن المعراج القدسى أو سلم الفردوس عند الصوفية قد انطبق تماما على فكرة عودة النفس إلى العالم الأعلى عند أفلاطون .

أقسام الفلسفة عند ابن سينا

ولما كان الفارابي — كما ذكرنا — هو الذى وضع الخطوط النهائية لبناء المذهب الفلسفي الإسلامي فقد كان على ابن سينا أن يترسم خطاه وأن يعالج نفس الموضوعات التى عالجها المعلم الثاني، فنجد ابن سينا يسير على طريقة الفارابي فى إحصائه للعلوم ويقدم لنا تقسيما للعلوم المتعارفة فى عصره كما فعل الفارابي مؤثرا الاهتمام بأقسام العلوم الفلسفية منها .

يقسم ابن سينا العلوم إلى قسمين :

١ — قسم منها تجرى أحكامه فى فترة من الزمان ثم تسقط .

٢ — والقسم الثانى من العلوم تجرى احكامه أبد الدهر .

وهذه العلوم الجارية أحكامها أبد الدهر هى أولى العلوم باسم «الحكمة» وهى تنقسم إلى أصول وفروع :

اما الفروع فهى كالطب والفلاحة وبعض العلوم الجزئية الأخرى المتعلقة بالتنجيم ، وأما الأصول وهى المقصودة بهذا البحث عن تقسيم العلوم الفلسفية فهى تنقسم إلى قسمين : ١ — قسم هو آلة وهو المنطق : وهو علم ينتفع به لما يرام تحصيله من الأمور الموجودة فى العالم وقبله .

٢ — وقسم ليس بآلة ينتفع به فى أمور العالم الموجودة وفيما هو قبل العلم .

والقسم الثاني من الأصول فرعان : ١ — علم نظرى ويسعى إلى معرفة

الحق وغايته تزكية النفس بالمعرفة . وله اربعة أقسام هى : العلم الطبيعى ، والعلم الرياضى ، والعلم الإلهى والعلم الكلى .

٢ — علم عملى : ويسعى إلى تدبير الخير ، وغايته العمل وفقا للمعرفة النظرية وله أربعة أقسام : علم الأخلاق ، تدبير المنزل ، تدبير المدينة ، النبـــوة .

اولا : المنطق

١ - تعريفه :

يعرف أبن سينا المنطق بأنه الصناعة النظرية التى تعرف أنه من أى الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذى يسمى بالحقيقة برهانا (١)

والحد والقياس هما آلتان بهما تحصل لنا المعلومات التى تكون مجهولة فتصير معلومة ، وإذا كان العلم ضربين : تصور وتصديق (٢) ، كما يقول ابن سينا ، ناقلا عن الفارابى ، فان التصور هو العلم الأول الذى لا يحتاج فى حصوله إلى مبادىء إنما يكتسب بالحد ، أما التصديق فهو العلم الناتج عن القياس والبرهان وهذا هو المقصود بتعريف ابن سينا للمنطق .

وهذا التعريف لا يخرج عن دائرة التعريف الأرسطى أو تعريف الفارابي للمنطق ، والواقع أن ابن سينا لم يضف شيئا يذكر (٣) إلى المنطق كما نقله الفاربى

---

(١) النجاة ص ٥٠ .

(٢) الشفاء ــ المنطق (المدخل) تحقيق الأب قنواتى وآخرين ــ المقدمة

(٣) تذهب الآنسة جواشون المستشرقة الفرنسية الى أن هناك تطــورا في حياة ابن سينا العقلية ، فعلى الرغم من أنه قد قبل المنطق الأرسطى قبولا تاما الا أنه قد أخذ يحس تدريجيا بأنه لا يزال ناقصا لا ينطبق كل الانطباق على الحقائق بأجمعها ورأى واجبا عليه أن يمحصه فى ضوء الخبرة الفنية التى أكتسبها بعد أن شغف بالدراسات التجريبية وحرص على أستخدام المنهج العلمى فى بحوثه ، فبعد أن وصل الى النضج الفكرى أراد أن يعبر عن استكمال مذهبه ومنهجه في البحث بصياغة منطق جديد هو منطق المشرقيين ونجد آثاراً منه فى منطق الإشارات ، وأهم ميزاته احلال الحس المستمد من البحث العلمى والتجربة محل القياس النظرى راجع الــكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا ، بغداد ١٩٥٢ ص ٤١ ــ ٥٨ « الجديد فى منطق ابن سينا » وملخص هذا البحث ص ٢٤٦

ولكنه حاول التوفيق بين اعتبار المشائيين للمنطق على أنه آلة للفكر وموقف الرواقيين الذين يخلطون المنطق بالوجود ، ويرون أن المنطق قسم من أقسام الفلسفة .

وقد دأب المناطقة منذ القرن الثالث الميلادى على تناول هذه المشكلة ، وانتقلت هذه الخصومة إلى العالم العربى ، وشغل بها مناطقة العرب ، وأسهم ابن سينا فى بسطها ، فيبدأ بتحديد المعنى المراد من الفلسفة ، ورأى أنها نظرية وعملية ، وأنها إما أن تنصب على الوجود الذهنى أو الوجود الخارجى ، وأن الفلسفة النظرية طبيعية ورياضية وإلهية . وأما العملية فهى سياسة وتدبير منزل وأخلاق . وينتهى ابن سينا إلى القول بأنه يمكن أن يعتبر كل بحث نظرى فلسفة سواء اتصل بالوجود الذهنى أو الخارجى أو بهما معاً ، أو أعان على فهمهما .

فالمنطق إذن صالح لأن يكون أداة للفلسفه أو جزءاً منها (١)

« فمن تكون الفلسفة عنده متناولة للبحث عن الأشياء من حيث هى موجودة منقسمة إلى الوجودين المذكورين فلا يكون هذا العلم عنده جزءاً من الفلسفة، ومن حيث هو نافع فى ذلك فيكون عنده آلة فى الفلسفة ، ومن تكون الفلسفة عنده متناولة لكل بحث نظرى ومن كل وجه ، يكون أيضا هذا عنده جزءا من الفلسفة ، وآلة لسائر أجزاء الفلسفة » (٢)

---

(١) الشفاء — المنطق (المدخل) تحقيق الأب قنواتي وآخرين، المقدمة ص ٥٢ ، ٥٣

(٢) (م . س .) النص ص ١٥ ، ١٦

على أن فهم ابن سينا لوظيفة المنطق إنما يتضح من وصفه له بأنه علم لمعان هى بمثابة صور يصاغ فيها الفكر ، فهذه المعانى إذن لا وجود لها خارج الذهن ولا يمكن أن تكون صورا ذهنية مستمدة من مدركات حسية ، وهذه المعانى مثل : معنى الذاتية ، ومعنى الكثرة والعموم ، والخصوص ، والواجب والإمكان وغيرها .

٢ ـ أقسام المنطق :

لم يضف ابن سينا شيئا جديدا إلى أقسام المنطق التسعة كما نجدها فى كتاب إحصاء العلوم للفارابى » وهى

١ ـ بحث الألفاظ والمعانى من حيث كليتها وجزئيتها .

٢ ـ بحث المقولات العشر وهى الجوهر والكم والإضافة والكيف والأين ومتى والوضع والملك والفعل والانفعال كما نجدها فى كتاب « قاطيغورياس » لأرسطو .

٣ ـ بحث فى العبارة وما ينتج عنها من أحكام صادقة أو كاذبة كما نجدها فى كتاب « بارى أرمنياس » لأرسطو .

٤ ـ بحث فى القياس وهو فى كتاب « أنالوطيقا » لأرسطو

٥ ـ يدرس كيفية تأليف المقدمات لأقيسة ذات نتائج يقينية ونجد ذلك فى كتاب « أنا لوطيقا الثانية » أى البرهان لأرسطو

٦ ـ الجدل ويدرسه أرسطو فى كتاب « دياليقطيقا »

٧ ـ الأقيسة المغالطة ونجدها فى كتاب « سوفسطيقا » لأرسطو

٨ ـ الأقيسة الخطابية ويتناولها أرسطو فى كتاب « ريطوريقا »

٩ ـ وأخيرا الاشعار ويدرسها أرسطو فى كتاب « بيوطيقا »

هذه هى أقسام المنطق التسع عند ابن سينا والفارابى نجدها مستمدة من كتب أرسطو المنطقية كما يذكر المناطقة الإسلاميون . وإذا كان هؤلاء لم يضيفوا شيئا يذكر إلى حصيلة المنطق الأرسطى إلا أنهم قد تناولوا أقسامه بالشرح والتعليق ، وتعددت تقسيماتهم لمباحث الالفاظ وكان لها تأثير كبير فى الدراسات اللغوية عند العرب .

٣ ـ منفعة المنطق :

يرى ابن سينا أن المنطق هو العلم الذى يعصم الذهن من الوقوع فى الخطأ ويذكر فى رسالة « أقسام العلوم العقلية » أن المنطق هو العلم الذى هو آلة للانسان موصلة إلى كسب الحكمة النظرية والعملية ، واقية عن السهو والغلط فى البحث ، مرشدة إلى معرفة حقيقة الحد الصحيح .

وهو يعقد فصلا كاملا فى منطق الشفاء[1] يتكلم فيه عن منفعة المنطق فيقول : إنه لما كان استكمال الإنسان من جهة ما هو إنسان ذو عقل ـ على ماسيتضح ذلك فى موضعه ، هو فى أن يعلم الحق لأجل نفسه ، والخير لأجل العمل به واقتباسه ، وكانت الفطرة الأولى والبديهة من الإنسان وحدهما قليلى المعونة على ذلك وكان جل مايحصل له من ذلك إنما يحصل بالاكتساب وكان هذا الاكتساب هو اكتساب المجهول ، وكان مكسب المجهول هو المعلوم

(١) المدخل ص ١٦ الفصل الثالث

وجب أن يكون الإنسان يبتدىء أولا فيعلم أنه كيف يكون له اكتساب المجهول من المعلوم ، وكيف يكون حال المعلومات وانتظامها فى أنفسها ، حتى تفيد العلم بالمجهول . أى حتى إذا ترتبت فى الذهن الترتب الواجب ، فتقررت فيه صورة تلك المعلومات على الترتيب الواجب ، انتقل الذهن منها إلى المجهول المطلوب فعلمه . وكما أن الشىء يعلم من وجهين تصور . . . وتصديق كذلك الشىء يجهل من وجهين . . من وجهة التصور ومن وجهة التصديق . ، فوظيفة المنطق هى أن يعرفنا كيف يجب أن يكون القول الموقع للتصور حتى يكون معرفاً حقيقة ذات الشىء ، وكيف يكون ، حتى يكون دالا عليه ، فيصبح معلوما لدينا بوجه من الوجوه ، ثم كيف يكون هذا القول فاسداً موهما لنا بأنه يعرفنا بحقيقة الشىء أو يدل عليه وهو لا يفعل ذلك فيكون ذلك سببا فى أن نجهل الشىء .

والأمر فيما يتعلق بالتصديق كذلك .

والفطرة الإنسانية غير كافية للتمييز بين الصواب والخطأ أو بين ماهو موقع للتصور أو للتصديق أو غير موقع لهما ما لم تكتسب الصناعة [1].

ومع هذا فان صاحب صناعة المنطق قد يقع فى الخطأ ولا يكون ذلك بسبب صناعته بل إنما يرجع ذلك إلى إهماله لقواعدها أو عجزه عن استخدامها «ومع ذلك فان صاحب العلم ، إذا كان صاحب الصناعة واستعملها ، لم يكن ما يقع له من السهو مثل ما يقع لعادمها . . لأن صاحب الصناعة إذا أفسد عليه مرة أو مراراً تمكن من الاستصلاح ، إلا أن يكون متناهيا فى البلادة . .

(١) المدخل ص ١٩

فصاحب صناعة المنطق يتأتى له أن يجتهد في تأكيد الأمر في تلك المهمات بمراجعات عرض عمله على قانونه . والمراجعات الصناعية فقد يبلغ بها أمان من الغلط . (١) »

وإذا فابن سينا يرى ضرورة تعلم المنطق للاهتداء، إلى الحق لأن الفطرة النظرية لا يؤمن غلطها ، فقد تصيب أو تخطىء عفوا . ولو قلنا بها وحدها لألغينا العلوم والصناعات كلها .

والمنطق على هذا، هو الذي يعصمنا من الخطأ في إدراك المعانى وعدم تصورها تصورا صحيحا ، بما يقدم لنا من قواعد الحد الحقيقى والتفرقة بين الذاتى والعرضى، وبين ما يقوم الماهية وما لا يقومها ويعصمنا أيضا من الخطأ في التصديق والانتهاء إلى أحكام ونتائج باطلة أو غير مسلمة ، فيرسم لنا طرائق (٢) البرهان الموصل إلى اليقين ويحذرنا من السفسطة التى تؤدى إلى الغلط والمغالطة

---

(١) المدخل ص ٢٠

(٢) مقدمة المدخل ص ٥٨

ثانيا: الفلسفة الطبيعية

(العلم الطبيعى)

١ - : تعريفه ومبادئه

والعلم الطبيعى أو الحكمة النظرية «هو الصناعة النظرية التى تتعلق بما فى الحركة والتغير من حيث هو فى الحركة والتغير [١] »

أى أنها تدرس الأجسام من حيث هى واقعة تحت التغير وبما توصف به من أنواع الحركة والسكون. ولا يختلف هذا التعريف عن التعريف الأرسطى للعلم الطبيعى من حيث أنه - حسب قول أرسطو - العلم الذى يدرس الوجود المادى أو الموجودات المتحركة حركة محسوسة [٢] ويقوم هذا العلم على مبادىء لا يبرهن عليها الطبيعى بل يرجع فى البرهنة عليها إلى العلم الإلهى ، وهذه المبادىء هى المادة والصورة والعدم .

فلكى يتم أى تغير جوهرى يجب أن يكون ثمة موضوع للتغير وهو الهيولى (المادة) ثم يجب افتراض أن هناك انتقالا من حالة لأخرى ، وهذا الانتقال يكون من الضد الى الضد، ومعنى هذا أننا يجب أن نسلم بوجود مبدأ يسمح بهذا الانتقال ويسمى أرسطو هذا المبدأ بالعدم . أما المبدأ الذى يتم به التغير فهو الصورة [٣]

---

(١) ابن سينا : عيون الحكمة ص ٣ .

(٢) المؤلف : تاريخ الفكر الفلسفى - الجزء الثانى - ص ٥٠

(٣) م . س ص ٥٥

وقد أخذ الفارابى بهـذه النظرية الأرسطية وتبعه ابن سينا ، فالأجسام الطبيعية عندهما مركبة من مادة هى كالمحل أو هى موضوع التغير ، ومن صورة تحل فيها ، بحيث يـكون للجسم الطبيعى مبدآن هما : المادة والصورة . أما الحـركة والسكون والزمان والمكان والخلاء والتناهى واللاتناهى ، فهى لواحق للجسم الطبيعى أى أعراض له ، والصورة متقدمة فى مرتبة الوجود على المادة لأنها علتها التى أعطتها الوجود ، أما العدم فهو غير مساو للمادة أو للصورة من حيث الوجود فهو مبدأ ارتفاع الصورة عن المادة لحلول صورة أخرى فيها فلا يعد ذاتا موجـودة على الإطلاق أو معدومة على الإطلاق ، بل هو عدم مقارن للقوة ، ومن ثم فلا يكون كل عدم مبدأ للجسم الطبيعى بل العدم الذى هو مبدأ له هو الذى يقصد به الإمكان .

ويسمى ابن سينا المادة (هيولى) فى حالة نسبتها إلى الصورة المعدومة الموجودة فيها بالقوة ويسميها (موضوعا) فى حال نسبتها إلى الصورة الموجودة فيها بالفعل .

على أن المدى غـير بعيد بين المادة كهيولى والمادة كموضوع ، فـكلاهما موضوع للتغير ، وهذا التمييز بينهما لا يمنع من أنهما يحلان فى موجود واحد ويعتبران وجهتان للنظر إلى هذا الشىء الواحد : فباعتبار إمكان حلول صورة أخرى فى شىء ما غير الصورة التى يوجد عليها هذا الشىء ، تسمى مادته (هيولى)، وبالنظر إلى صورته الحالة فيه بالفعل تعتبر المادة (موضوعا) والحقيقة أنها موضوع على أى من الوجهتين.

٢ ـ الحركة ولواحقها فى الأجسام الطبيعية :ـ

ا ـ الحركة والسكون

إذا كان الجسم الطبيعى المتحرك هو موضوع دراسة العلم الطبيعى ، فيتعين إذن دراسة الحركة. والحركة عند ابن سينا هى « تبدل حال قارة فى الجسم يسيرا يسيرا على سبيل اتجاه نحو شيء . »

أما السكون وهو عدم الحركة فان ابن سينا يورد تعريف أرسطو له فيقول : إنه « عدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك . » فالتقابل بين الحركة والسكون هو تقابل العدم والملكة .

وكما تناول أرسطو الحركة بمعناها الشامل أى التغير ، فكذلك فعل ابن سينا وأيضا كما عاد أرسطو فأنكر أن يكون الفساد والكون من جنس الحركة لأنهما يتعلقان بالجوهر ، والتغير الجوهرى يحدث فجأة ، فكذلك أيضا أرتأى ابن سينا ، وبذلك حصر أنواع الحركة فى : النقلة أى الحركة المكانية ، والاستحالة وهى التغير الكيفى والنمو والنقصان وهما تغير كمى .

وكذلك يتابع ابن سينا أرسطو فى طبيعياته فيذكر[1] أن كل متحرك إنما يتحرك بمحرك آخر يخرجه من السكون إلى الحركة أو من الفعل إلى القوة وهذا المحرك يسمى علة محركة للشيء المتحرك . وهذه العلة المحركة إما أن

---

(١) النجاة ص ١٠٨

توجد فى الجسم المتحرك وإما أن توجد خارجه ، فاذا كانت موجودة فى المتحرك فيسمى هذا المتحرك متحركا بذاته، وأما إذا كانت خارجة عنه فيسمى متحركا لا بذاته . والمتحرك بذاته على نوعين الأول تحرك فيه علته الحركة تارة ولا تحرك تارة أخرى، ويسمى متحركا بالاختيار، وأما الثانى فان علته الحركة لا يصح ألا تحرك ويسمى متحركا بالطبع .

وأيضا فان المتحرك بالطبع إما أن تحركه علته بلا إراده أى بالتسخير ويسمى متحركا بالطبيعة ، وإما أن يكون التحريك بارادة وقصد منها فيسمى متحركا بالنفس الفلكية .

ب — لواحق الحركة :

يكرر ابن سينا ماسبق أن أورده أرسطو عن لواحق الحركة، فيذكر أنها الزمان والمكان والخلاء والتناهى واللاتناهى .

أما الزمان : فان ابن سينا ينقل عن أرسطو قوله : إن الزمان متعلق بالحركة، وأنه عدد الحركة بحساب المتقدم والمتأخر . فلا وجود للزمان بدون الحركة ، ومن لم يحس بالحركة لا يحس بالزمان ، مثله كأصحاب الكهف . « والزمان ليس محدثا حدوثا زمنيا، بل حدوث إبداع لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة بل بالذات . ولو كان له مبدأ زماني لكان حدوثه بعدما لم يكن ، أى بعد زمان متقدم ، ومعنى المحدث الزمانى أنه لم يكن ثم كان » . والحركة أيضا كالزمان فما دام الزمان غير محدث حدوثا زمنيا بحيث لا يمكن الإشارة إلى ما قبل الزمان ؛ فالحركة أيضا غير محدثة حدوثا زمنيا بل حدوثا إبداعيا بحيث، لا يمكن الإشارة إلى تقدم زمانى لحركة

قبل الحركة المرتبطة بالزمان.

وهكذا نرى ابن سينا يمهد السبيل للتدليل على رأيه فى مسألة قدم العالم وحدوثه ، مشيرا إلى أن تقدم المحدث إنمـــا يكون بالذات لا بالمدة أو بالزمان .

وفيما يختص باللواحق الأخرى للحركة نرى ابن سينا يتابع رأى أرسطو فيها فيفصل تعريف أرسطو للمكان القائل بأنه « السطح الباطن للجسم الحاوى المماس للجسم المحوى »[1] . فيقول إن المكان هـو الذى يكون فيه الجسم ويكون محيطا به حاويا له مفارقا له عند الحركة ومساويا له ، ولا يمكن أن يحل جسمان فى مكان واحد فى آن واحد ، فالتداخل ممتنع بين الأجسام. ويثير ابن سينا مشكلة المكان الطبيعى للأجسام فهو يرى أن لكل جسم مكانا طبيعيا يتحرك إليه بالطبع ، فالنار تتحرك إلى أعلى والحجر يتحرك إلى أسفل. ويستند ابن سينا إلى هذا الرأى فى إثبات أن العالم واحد غير متعدد.

فلا يعقل أن توجد أرضان فى عالمين أو ناران فى عالمـين ، إذ الأجسام المتشابهة الصور والقوى حيزها الطبيعى واحد وجهتها الطبيعية واحدة فتتجه إلى الالتحام أو الاتصال فتكون جسما واحدا ، ومن ثم لا يمكن أن يكون لجسم واحد مكانان طبيعيان ، بل مكان واحد أى عالم واحد .

والأجسام المركبة تتكون من التحام البسائط عن طريق قوى متفاعلة هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . وهذه البسائط ترجع إلى النار الحارة اليابسة ومكانها إلى فوق، ثم الهواء الحار الرطب ومكانه دون الهواء ، ويليه الماء البارد الرطب ، وأخيرا الأرض الباردة اليابسة ومكانها إلى أسفل

١ ــ راجع للمؤلف ــ تاريخ الفكر الفلسفى ج ٢ ص ٨٤ ــ ٨٧

وتنتهى هذه المواضع الطبيعية للأجسام القابلة للكون الفساد عند النار. وهذا هو عالم ما تحت فلك القمر. أما ما فوق ذلك فعالم أفلاك حية متنفسة لها طبيعة أثيرية مختلفة ، توجد فيه أجسام إبداعية تتحرك حركة دورية دائمة .

أما الخلاء : فلا وجود له بالفعل أو بالقوة مفارقا أو غير مفارق .

وكذلك يرفض ابن سينا القول باللاتناهى كأرسطو ، ويرى أن للأجسام الطبيعية مادامت تشتمل على صور معينة فانها يجب أن تكون متناهية ، إذ أن اللاتناهى معناه اللاتعيين ، فاللامتناهى غير موجود بالفعل ولا يمكن أن يكون جوهرا أو كيفية أو مقوما . فهو إذن يستحل وجوده فى الواقع، فان القول بوجود أجسام لا متناهية يتعارض مع إدراكنا لحقيقة المكان .

ويذكر أرسطو أن اللامتناهى يوجد بالقوة فقط بحيث لا يتحقق بالفعل أبدا، فهو من نوع القوة التى لا تخرج إلى الفعل أبدا ، ومن ذلك إمكان الاستمرار فى قسمة المقادير إلى مالا نهاية دون توقف ، وكذلك إمكان الاستمرار فى إضافة أعداد جديدة إلى عدد معين بحيث تستمر الزيادة دون توقف .

٣ — الجسم الطبيعى : شكله وتكوينه وأقسامه .

يرفض ابن سينا مذهب أصحاب الجزء الذى لا يتجزأ. ويقرر أن الاجسام لا تنحل إلى أجزاء تتناهى أو لا تتناهى، بل تنحل إلى أجسام نوعية أخرى أبسط

---

٢ — م . ن . ص ٨٧ — ٨٩

منها: فالسرير مثلا لا يتجزأ إلى أجزاء مطلقة قد تتشابه مع أجزاء أى جسم آخر، بل إنما يرجع السرير إلى أجزاء هى الأجسام المفردة، وهى قطع الخشب والحديد التى تركب منها. وكذلك أجزاء بدن الحيوان ليست ذرات متشابهة متساوية وإنما هى عيناه وأرجله وأحشاؤه الخ. ومع ذلك فان للجسم الطبيعى وحدة ينتفى معها القول بتجزئته بالفعل، فله فقط أجزاء أو أجسام أولى غير متجزئة على ما ذكرنا، لا على النحو الذى أورده أصحاب الجزء الذى لا يتجزأ.

أما من حيث أشكال الأجسام فان ابن سينا يقرر أن لكل جسم شكلا طبيعيا خاصا به، وهو الشكل الكروى للأجسام البسيطة، والشكل غير الكروى للأجسام المركبة، وذلك لأن « فعل الطبيعة الواحدة فى مادة واحدة متشابه، إذ ليس تفعل إلا فعلا واحداً »

أما كيف تكونت الأجسام فان ابن سينا يذكر أن أنوع المعادن إنما تتكون من العناصر الأربعة وهى: النار والهواء والماء واليابس بفضل القوى الكامنة فيها، وما يفيض عليها من القوى الفلكية، كما نرى فى حدوث العواصف والمطر والبرق والرعد والزلازل والأبخرة وغير ذلك.

أما إذا امتزجت العناصر بطريقة أقرب إلى الاعتدال فحدث عنها بتأثير القوى الفلكية ألوان: أولها النبات ومنه ماله بذر يحمل القوة المولدة، ومنه ما ليس له بذر. وللنبات قوة غاذية لأنه يتغذى بذاته وله قوة منمية لأنه ينمى ذاته.

ثم نجد الحيوان وهو يحدث من تركيب عنصرى أقرب إلى الاعتدال من المعادن والنباتات، بحيث يستعد مزاجه لقبول النفس الحيوانية بعد أن

يستوفى درجة النفس النباتية ، وكلما ازداد اعتداله ، ازداد قبولا لقوة نفسانية أخرى ألطف من الأولى .

على أن ين سينا بعد أن رتب تكوين الأجسام الطبيعية الحية وغير الحية من مزاج العناصر بتأثير من القوى الفلكية وجعل الاختلاف بينها من حيث درجة الاعتدال المزاجى لا التغاير الكيفى أو النوعى، نجده يذكر صراحة بعد أن وصل إلى مرتبة الجسم الحى أن جميع الأفعال النباتية والحيوانية والإنسانية إنما تكون من قوى زائدة على الجسمية بل وعلى طبيعة المزاج ؛ فكأن ثمة مبدأ جديداً يأخذ طريقه إلى الظهور فى الجسم الطبيعى بعد أن اكتملت له أسباب الوجود المادى ، هذا المبدأ الحيوى هو النفس التى هى صورة الجسم الحى ومبدأ أفعاله الحيوية كما يقول أرسطو

فالنباتات والحيوانات ـ كما يقول ابن سينا ـ متجوهرة الذات عن صورة هى النفس ومادة هى الجسم والأعضاء .

النفس

١) تعريف النفس وطبيعتها :

يعرف ابن سينا النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعى آلى ينمو ويغتذى. ويلاحظ على هذا التعريف أنه ينطبق تماما على تعريف أرسطو للنفس فى كتابه المسمى « بالنفس » [De Anima] وقد رأينا فى العلم الطبيعى كيف أن جميع الأفعال النباتية والحيوانية والإنسانية إنما تصدر فى قوى زائدة على الطبيعة الجسمية ، وهذه القوى — كما رأينا — هى التى يستكمل بها النبات والحيوان والإنسان وجوده ، وتسمى « هذه القوى كمالات بالنظر إلى أنها تستكمل الجنس فيصير بها نوعا محصلا أى موجودا بالفعل . »

وتعريف ابن سينا للنفس بأنها كمال إنما يرجع إلى أن النفس تعد كمالا من جهة القوة التى يستكمل بها إدراك الحيوان ، وتلك التى تصدر عنها أفاعيله ، وكذلك فان النفس المفارقة كمال ، والنفس — التى لا تفارق — كمال بهذا المعنى [١] .

وأما تعريف النفس بأنها كمال أول فان ذلك يعنى أنها التى يصير النوع بها نوعا ، أما الكمال الثاني فهو صفة متعلقة بالنوع . كالقطع بالنسبة للسيف وكالإحساس بالنسبة للانسان . والنفس كمال أول لجسم بمعنى أنها كمال لجنس الجسم لا لطبيعته المادية . أما وصف هذا الجسم بأنه جسم طبيعى

---

(١) الشفاء ص ٢١٠ .

فذلك يراد به تمييزه عن الجسم الصناعى مثل السرير والكرسى والحائط . وكذلك فانه ليس أى جسم طبيعى بل هو جسم طبيعى تصدر عنه كالانه الثانية بالات يستعين بها فى أفعال الحياة . وأول مراتبها التغذى والنمو . ولهذا فان ابن سينا يصف هذا الجسم الطبيعى بأنه جسم يغتذى وينمو ، وهو يسير بذلك إلى النبات . أما الحيوان فان له نفسا تزيد على نفس النبات لأنها تدرك الجزئيات وتتحرك بالإرادة . وتأتي نفس الإنسان فى المرتبة الأخيرة فتنضاف إليها صفات أخرى تزيد على ما للنفس الحيوانيــة من صفات ويعرفها ابن سينا : « بأنها كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكرى والاستنباط بالرأى ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية (١) .

على أن ابن سينا يختلف عن أرسطو فى فهم معنى الكمال ، فالكمال عند أرسطو يقصد به الصورة ، فالنفس كمال الجسم بمعنى أنها صورة الجسم ومبدأ أفعاله الحيوية ، ولا يمكن لها أن توجد بدون الجسم إذ هو مادتها وقوامها . أما ابن سينا فيرى أنه إذا كانت كل صورة كمالا فليس كل كمال صورة فما كان من الكمال مفارق للذات لم يكن بالحقيقة صورة للمادة وفى المادة ، فان الصورة التى هى فى المادة هى الصورة المنطبعة فيها القائمة بها (٢) .

وإذن فابن سينا يرى أن وصف النفس بأنها كمال لا يعنى أنها صورة بل يعنى أنها مفارقة ، فالكمال إذن ـ بحسب رأيه ـ هو تمام الطبيعة المعقولة

---

(١) النجاة ص ١٥٨

(٢) الشفاء ص ١١

للجوهر العقلي . ويؤكد ابن سينا أن النفس غير البدن وأنها تتميز عنه من حيث أنها جوهر عقلي يمكن أن توجد مفارقة للبدن . أما البدن فانه لايقوم إلا بها ، ومتى فارقته انحل وفسد . والنفس كذلك جوهر روحاني لأنها تدرك المعقولات وتدرك الكليات وتدرك ذاتها بدون آلة . أما الحس والخيال فلا يدرك كل منهما ذاته . وكذلك أيضا فانه بينما يوهن استمرار العمل الآلات الجسدية ويضعفها وربما يفسدها نجد خلاف ذلك بالنسبة للقوة العقلية فى النفس ، فانها كلما داومت على الفعل وتصور الأمور وممارسة المسائل العقلية كلما أزدادت صقلا واكتسبت قوة وصارت تتقبل المعقولات بعد ذلك بسهولة أكبر .

ويلاحظ أنه بينما تضعف آلات الجسد عند سن الأربعين نجد أن القوة العقلية على العكس منها تزداد قوة بعد هذه السن .

فالنفس إذن ليست كالبدن بل هى جوهر روحانى (١) .

---

(١) يتابع ابن سينا رأى أفلاطون وأفلوطين والفارابى فى قولهم بطبيعة النفس الروحية، ولكنه يتخذ موقفا قلقا فيما يختص بوجود النفس قبل البدن أى فيما يتعلق بمصدر النفس. فنجده فى كتبه المشائية يتابع رأى المشائين فى القول بأن النفس تحدث عندما يحدث البدن الصالح لاستعمالها ، أى أنه لا وجود للنفس سابق على وجود البدن : ولكننا نراه بعد هذا يشير فى « القصيدة العينية » الى هبوط النفس من العالم الأرفع أى من العالم العقلى على نحو ما قال أفلاطون . وربما استطعنا تفسير قوله هذا على ضوء النظرية المشائية التى تذهب الى أن النفوس الجزئية انما تفيض عن النفس الكلية التى تفيض بدورها عن العقل الفعال وهو عقل فلك القمر ولكن هذه النفوس عند ابن سينا لا يصير تشخصها وتغايرها الا بالمادة الجسدية اذ أنها واحدة من حيث الصورة . فتكون النفس الجزئية لزيد أو لعمرو . فكيف يستقيم هذا مع اشارة ابن سينا الى القول بأنها نزلت مكرهة فى =

٢) البراهين الدالة على وجود النفس :

يستعرض ابن سينا مجموعة من الأدلة لإثبات وجود النفس منها :-

ا) البرهان الطبيعي : - ونجد هذا البرهان عند كل من أفلاطون وأرسطو . ويستعرض ابن سينا هذا البرهان بتقسيمه أولا للحركة إلى نوعين حركة قسرية ، وحركة إرادية ، وتصدر الحركة القسرية عن محرك خارجي يدفع المتحرك إلى الحركة قسرا . وأما الحركة الإرادية فان منها ما يحدث على مقتضى الطبيعة ومنها ما يحدث ضد مقتضى الطبيعة . والنوع الذي يحدث

= البدن وسجنت كما يشير في رسائله » الصوفية الرمزية ثم نرى أيضا كيف يمكن القول بالخلود أي بأبدية النفس مع القول بحدوثها ؟ الحق أننا لا نستطيع تفسير موقف ابن سينا من مشكلة أصل النفس وطبيعتها الا اذا افترضنا وجود موقفين لديه بهذا الصدد : موقف مشائي يفترض وجود النفس عند وجود البدن المستعد لقبولها ؛ وموقف افلاطوني لا يكاد يتضح بما في نصوص ابن سينا المتأخرة وخصوصا في رسائله الصوفية فانه يذهب فيها الى القول بوجود النفس مفارقة قبل وجود البدن ، مع الحرص التام على عدم الانزلاق الى التصريح بقدمها وذلك مخافة من نقض دعاوى الدين بالرغم من أن حل مشكلة مصير النفس عن طريق القول بالخلود سواء كان للنفس ككل أو للنفوس الفردية فانه انما يثير في نفس الوقت مشكلة أصل النفس وقدمها ويشير الى ضرورة التسليم منطقيا بموقف افلاطون القائل بوجودها قبل البدن : اذ أن مسألة وجود أبدي لا بد من أن يكون له وجود أزلي . والحق أن هذا الغموض الذي استحكمت حلقاته حول مشكلة النفس عند مفكري الاسلام انما يرجع الى محاولاتهم التوفيق بين مذاهبهم الفلسفية وموقف الدين . فنجد السهروردي مثلا على الرغم من أفلاطونيته الواضحة يقع في نفس الخطأ ويذكر في هياكل النور أن النفس انما تفيض على البدن المستعد بين القدم الزماني وغيره من أنواع القدم ذلك التفريق لقبولها . وقد يكون حل المشكلة بطريقة حاسمة في نطاق مذهب اسلامي أن نعود الى التفريق الذي استخدمه ابن سينا في حل مشكلة قدم العالم ولكن مع استبعاد القول بأن النفس تحتاج الى البدن لكي توجد .

على مقتضى الطبيعة كسقوط الحجر من أعلى إلى أسفل ، أما النوع الذى يحدث ضد مقتضى الطبيعة فهو كتحليق الطائر إلى أعلى بدل أن يسقط فوق الأرض . فهذه الحركة المضادة للطبيعة إنما تستلزم محركا خاصا زائدا على عناصر الجسم المتحرك وهذا المحرك هو النفس [1] .

وكذلك تدلنا أفعال الكائن الحى من تغذ ونمو وتوليد وإحساس وحركة بالإرادة — على أن هذه الأمور الطبيعية لا يمكن أن تصدر عن الجسم وحده ومن ثم فلا بد من التسليم بأنها تصدر عن مبدأ آخر فى ذواتها غير الجسم ، وهذا المبدأ الذى تصدر عنه هذه الأفعال المختلفة إنما هو النفس :

ب) البرهان السيكولوجى : — يقوم هذا البرهان على إثبات وجود النفس الإنسانية من ملاحظتنا لانفعالاتها كالتعجب والضحك والضجر والبكاء والخجل وكذلك من إدراكنا للصفات التى تتميز بها النفس كالنطق وتصورها للمعاني الكلية العقلية المجردة وإمكانها التوصل إلى معرفة المجهولات من المعلومات الحقيقية تصورا وتصديقا . وستصل بنا هذه الملاحظات إلى إثبات أن هذه الأحوال والأفعال التى يختص بها الإنسان دون غيره من الكائنات الحية إنما توجد فيه بسبب النفس . فللانسان المدرك قوة يتميز بها عن الكائنات غير المدركة وهى النفس .

حـ) برهان الاستمرار : بينما نجد الجسد يخضع للتغير والتبدل وللزيادة

---

(١) رسالة في القوى النفسانية ص ٨

والنقصان نجد النفس ثابتة باقية على حالها ، إذ أنها تتذكر الأحوال السابقة وتحس خلال هذا التذكر باستمرارها فى هذه الذكريات المترابطة وإذن فالنفس موجودة . «تأمل أيها العاقل فى أن «إنك» اليوم فى نفسك هو الذى كان موجودا [طول] عمرك حتى أنك تتذكر كثيرا مما جرى من أحوالك. فأنت إذن ثابت مستمر لا شك فى ذلك . وبدنك وذاته ليس ثابتا مستمرا ، بل هو دائما فى التحلل والانتقاص . ولهذا يحتاج الإنسان إلى الغذاء بدل ما تحلل من بدنه . . فتعلم نفسك أن فى مدة عشرين سنة لم يبق شيء من أجزاء بدنك ، وأنت تعلم بقاء ذاتك فى هذه المدة ، بل جميع عمرك . فذاتك مغايرة للبدن وأجزائه الظاهرة والباطنة فهذا برهان عظيم يفتح لنا باب الغيب . فان جوهر النفس غائب عن الحس والأوهام (١) .

ويتضح من الجزء الثانى من هذا الدليل أن ابن سينا يشير إلى التغير الذى يطرأ على الجسم نتيجة للتغذى والنمو وكيف أن هذا التغير يبدل من شكل الجسم ، ومع هذا فان النفس التى تدبر هذا الجسم تبقى ثابتة لا تتبدل أنائيتها وهذا يعنى فى نظره أن النفس غير الجسم وأنها موجودة .

د) برهان وحدة النفس : — لما كانت النفس محلا للمعقولات ، وكانت

---

(١) « رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها » تحقيق الدكتور محمد ثابت الفندى ص ٧ — وسنرى أن السهروردى سيورد هذا الدليل فى الهياكل وسيجعله دليلا على روحانية النفس وتجوهرها دون أن يشير الى ابن سينا . على أن اشارة ابن سينا الى أن هذا « برهان عظيم يفتح باب الغيب » انما تحتاج الى مزيد من الايضاح وتستحق الوقوف عندها لمعرفة حقيقة مذهب ابن سينا فى طبيعة النفس ومصدرها ومدى معارضته للموقف المشائى الذى عرضه فى « الشفاء » و « النجاة » .

المعقولات غير جسمية بحيث لا تنقسم كالأجسام ، فلا بد من أن يكون محلها على شاكلتها أى جوهر غير جسمي وغير منقسم ، وإذن فالنفس جوهر عقلي غير منقسم .

وكذلك فانه على الرغم من أن للنفس وظائف مختلفة وقوى شهوانية وغضبية ومدركة ، إلا أنها تظل واحدة [1] ، إذ أن هذه القوى لا بد لها من رباط غير جسمى – يجمع بينها وهو النفس . ففى الإنسان إذن يوجد رباط مجمع لسائر الإدراكات والأفعال ، وحينما يشير الإنسان إلى نفسه على أنها هى التى تفعل وتدرك ، فانه إنما يشير إلى موجود وراء البدن أى إلى جوهر مغاير لجملة أجزاء البدن .

و) برهان الإنسان المعلق فى الهواء أو برهان الرجل الطائر :– مضمون هذا الدليل أن الإنسان إذا غفل عن أعضاء جسمه فانه لن يغفل عن ذاته أبدا . فلو فرض أنه معلق فى الهواء لا يدرك أجزاء بدنه ، فانه لا يغفل أبدا عن ثبات ووجود «إنيته» . يقول ابن سينا «إرجع إلى نفسك وتأمل هل إذا كنت صحيحا ، بل وعلى بعض أحوالك غيرها بحيث تفطن للشىء

---

(٢) وابن سينا يتابع موقف أفلاطون الحقيقى القائل بوحدة النفس وقد فهم بعض مؤرخى الفلسفة « الدكتور محمود قاسم – فى النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام ص ٥٩ ، ٦٠ ، ٧٩ أن أفلاطون يقول بنفوس ثلاث هى النفس الشهوانيه والنفس الغضبية والنفس الناطقة وربما كان مرجع هذا الرأى الى الاسلوب الأسطورى الذى استخدمه أفلاطون في محاورة فيدروس وكذلك فى محاورة التكوين المسماة بتيماوس . ولكن أفلاطون يؤكد فى وضوح أن النفس واحدة ولها قوى ثلاث فلا تنقسم بسبب هذه القوى الى أجزاء – راجع محاورة فيدون وكذلك الجمهورية من ص ٣٤٦ الى ص ٤٤٠ .

فطنة صحيحة ، هل تغفل عن وجـود ذاتك ولا تثبت نفسك . ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة ، وفرض أنهـا على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاءها ولا تتلامس أعضـاؤها ، بل هى منفرجة ومعلقة لحظة ما فى هواء مطلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شىء إلا عن ثبوت إنيتها [1] .

هذه البراهين التى يسوقها ابن سينا لإثبات وجود النفس لا تضيف شيئا جديدا إلى البراهين الفلسفية السابقة عليه فنجد البرهان الطبيعى عند سقراط[2]. وأما برهان وحدة النفس فاننا نجده عند الفارابي[3]. أما البرهان السيكولوجى وبرهان الاستمرار فاننا نجـدها لدى أرسطو . ويبقى برهان الرجل الطائر وهو يبدو فى صياغة جديدة أما مضمونه فهو مشتق من البراهين السابقة .

٣ ـ النفس وتعـددها :ـ

يرى ابن سينا أن النفس لاتتكثر من حيث ماهيتها أو صورها إذ هى

---

(١) راجع « الاشارات » جـ ١ ص ١٢١ وكذلك راجع : محمـود قاسم ، النفس والعقل ... ص ٨١ ـ ٨٢ ـ ويورد ابن سينا هذا الدليل بطريقـة أخرى فى « الشفاء » ص ١٨ « يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملا ، ولـكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخلق يهوى فى هواء أو خلاء هويا لا يصدمه فيه قوام الهواء صـدما ما يحوج الى أن يحس ، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس . ثم يتامل أنه هل يثبت وجود ذاته ولا يشك فى اثباته لذاته موجودا ولا يثبت مع ذلك طرفا من أعضائه ، ولا باطنا من أحشائه .... بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولا ولا عرضا ولا عمقا ... »

(٢) راجع محمود قاسم ـ النفس والعقل ص ٧٧ .

(٣) المرجع السابق ص ٨١ ـ هامش (١) .

واحدة بالنوع كثيرة بالعدد ، وإنما يرجع تعددها أو كثرتها إلى الابدان التى تحل فيها وتكون لها كالقوابل ومن ثم فان البدن هو مبدأ تشخص النفس واختلافها بحسب الأفراد . ولا يعنى تعدد النفس أنها كانت فى الأصل نفساً واحدة ثم توزعت على أجسام كثيرة ، ذلك لأن النفس جوهر روحانى بسيط ، والبسيط لايتجزأ ، وحتى إذا افترضنا إمكان تجزئتها فان أجزاءها ستتشابه أى أن الصور التى ستحل بالأجساد ستكون متطابقة ، ولكن هذه الأجساد ليست متشابهة وإذن فلكل نفس جسدها الخاص بها والمعين لها والمستعد لقبولها ، وحينما تفارق النفوس أجسادها فانها تظل متشخصة متكثرة ومختلفة كما كانت فى أبدانها لاختلاف مدارها وأزمنة حدوثها واختلاف هيئاتها التى غلبت عليها بحكم اتصالها بهذه الأبدان المعينة لها .

٤ ـ خلود النفس : ـ

وإذا كانت النفس تحدث مع البدن فانها لا تفسد بفساده ، إذ هو ليس علة لها ، وكذلك فهى ذات روحانية بسيطة وغير مركبة . ويختلف ابن سينا عن أرسطو والفارابى بصدد مشكلة خلود النفس فأرسطو يرى أن العقل الفعال هو وحده الذى يخلد أما باقى قوى النفس الناطقة فانها تفنى بفناء الجسد ، وكذلك الفارابى فانه يقصر الخلود على العقل المستفاد بعد أن جعل العقل الفعال عقلا كونيا خارج النفس الإنسانية بحسب تفسير الإسكندر الأفروديسى لنصوص أرسطو فى كتاب النفس كما ذكرنا . أما ابن سينا فانه يتمسك بوحدة النفس الناطقة وبساطتها ، ولا يميز فى جزئها الناطق بين ما هو فان وما هو غير فان ، فالنفس الناطقة عنده جوهر روحانى خالد .

٥ ـ بطـلان التنـاسخ :ـ

يرفض ابن سينا دعوى القائلين بالتناسخ فهو يرى أنه لمـا كانت علاقة النفس بالجسد المعد لقبولها علاقة تدبير لاعلاقة انطباع ، فان كل نفس إنمـا تتعلق وتشتغل ببدن معين ، ولهذا فان وجود نفس ثانية إلى جوار النفس الحالة فى بدن الحيوان إنما يعنى وجود نفس معطلة قاصـرة عن التدبير ، لإن الحيوان إنما يستشعر بنفس واحدة هى التى تدبره وتشتغل بأمره ، أما النفس الأخرى الحالة فى جسده فلا تكون لها علاقة به ومن ثم يبطل القول بالتناسخ (١).

٦ ـ قوى النفس وأفعالها :ـ

تبين لنا من برهان وحدة النفس عند ابن سينا أن النفس واحـدة رغم وجود قوى متعددة لها ، وأن النفس تكون بالنسبة لقواها الرباط أو المجمع الذى يجمع بينها كما يربط الحس المشترك بين الحواس . فنحن نحس بشىء ونشتهيه ، والنفس هى التى تجمع بين الإحساس والاشتهـاء . ولا يمكن أن تكون النفس جسما لأن الجسم لا يكون مجمعا للقوى ، ثم أن من القوى ما لا يستقر فى جسم ، وقد يبتر من الجسم عضو ما ومع ذلك فنحن نشعر بذواتنا كاملة دون انتقاص .

ويرتب ابن سينا للنفس قوى مختلفة بحسب مراتب الحياة الثلاثة النباتية والحيوانية والإنسانية كما فعل أرسطو والفارابى من بعده.

---

(١) الشفاء ص ٢٣١ .

وتتدرج (١) القوى وتتداخل صعدا من أدنى صور الحيـاة إلى أرقى صورة منها .

فللنفس (٢) النباتية قوى ثلاث: الغاذية، والمنمية ، والمولدة.

وللنفس الحيوانيوة قوتان: (بالاضافة إلى قوى النفس النبـاتية) محركة ومدركة .

ا ـ والمحركة على قسمـين : ١ ـــ محركة على أنهـا باعثة ـــ وهى القوة النزوعية الشوقية ولها شعبتان : قوة شهوانية وأخرى غضبية ٢ ـــ ومحركة على أنها فاعلة

ب ـ أما المدركة فهى أيضـا على قسمين : ١ ـ مـدركة من خارج ، وهى الحواس الخمس الظاهرة : البصر والسمع والشم والذوق واللمس .

---

١ ـ « الشفاء » ص ٢٦٠

٢ ـ فيما يختص بالنفس وقواها عند أبن سينا راجع تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات فى القوى الإنسانية وإدراكاتها ص ٦١ ـ ٦٧ (الشفاء ص ٤٠ وما بعد) والنجاة ص ١٥٩ وما بعدها وكذلك راجع : عثمان نجاتى ـ الإدراك الحسى عند أبن سينا ص ٢٢ وما بعدها ـ راجـــع أيضا « مبحث عن القوى النفسانية أو كتاب النفس على سنة الاختصار ـ تحقيق ادوارد فنديك .

راجع أيضا : Carra de Vaux, Les penseurs de l' Islam:

حيث يلخص كارادى‌فو قوى النفس فى جدول بيانى Avicenne

- D. Saliba, Etude sur la Métaphysique d'Avicenne, p. 181

٢ — ومدركة من داخل ، هى

الحواس الباطنة : الحس المشترك(فنطاسيا) ، الخيال والمصورة ، المتخيلة (وتسمى المفكرة عند الإنسان) ، الوهمية ، الحافظة الذاكرة.

وللنفس الناطقة قوتان : (بالإضافة إلى قوى النفس النباتية والحيوانية)

قوة عملية ، وقوة نظرية ، أو قوة عاملة وقوة عالمة :

وبحسب نظرية أرسطو فى القوة والفعل ينقسم العقل عند ابن سينا إلى : عقل هيولانى ، وعقل بالملكة ، وعقل بالفعل ثم عقل مستفاد [١] وكل عقل من هذه العقول هو بالقوة بالنسبة إلى ما فوقه ، وبالفعل بالنسبة إلى ما دونه.

ولا يتم الانتقال من القوة إلى الفعل — حسب نظرية أرسطو فى القوة والفعل - إلا بواسطة عقل هو دائما بالفعل وهو العقل الفعال

٧ - القوى المدركة وموضوعاتها :-

يعرف ابن سينا الإدراك فى كتاب المباحثات [٢] بأنه « تحصيل

---

١ — فى الاشارات يقدم ابن سينا العقل المستفاد على العقل بالفعل . ح ا ص ١٥٤ — ١٥٥ ويبدو أن نظرية ابن سينا فى النفس وخصوصا فيما يتعلق بقوى النفس النباتية والحوانية ووظائفها لا تختلف كثيرا من حيث المحتوى المذهبي عن نظرية أرسطو التى عرضها فى كتاب النفس راجع للمؤلف — تاريخ الفكر الفلسفى الجزء الثانى « النفس عند أرسطو » . اما موقف ابن سينا فيما يخص بالنفس الناطقة فهو ترديد لأقوال الفارابى ، مضافا اليها الاتجاه الاشراقى الصوفى كما نجد خطوطه الرئيسية فى الاشارات .

٢ — المباحثات — ص ١٢٧ فقرة ٣٢ — (راجع أرسطو عند العرب — تحقيق عبد الرحمن بدوى)

ما لصورة الشيء وحقيقته على نحو من جزئيته أو كليته . » .
والإدراك الحسي هو الذي يتمثل صورة المحسوس في الحواس في حال جزئيته أما الإدراك العقلي فهو تمثل صور المعقولات في العقل .

فالإدراك إذن نوعان حسي وعقلي ، والحسي نوعان: ظاهر وباطن أما العقلي فكله باطن :

الإدراك الحسي :

أولا : الإدراك الحسي الظاهر :

ا ـ مشكلة الإحساس : موقف ابن سينا بصدد الإحساس وأدواته هو نفس موقف أرسطو والفارابي . فهو يستعرض الحواس الخمس — كما وردت في كتاب النفس ـ وهي اللمس والذوق والشم والسمع والبصر ويرتبها من البسيط إلى المركب. فاللمس أولها لأنه أبسطها والبصر آخرها لأنه أكثرها تعقيدا وسنرى أن أرسطو يرتب هذه الحواس على وجه آخر بالإضافة إلى هذا الوجه . وهذه الحواس الظاهرة هي الأبواب التي تصل الينا عن طريقها حقائق الأشياء الخارجية ، فلو فقد حس ما لامتنع انتقال محسوسه إلينا . ويتم إدراك الحواس عن طريق تشبهها بالمحسوس ، وذلك حسب المبدأ الذي وضعه أرسطو والذي استعاره معدلا عن الطبيعيين السابقين على سقراط ذلك المبدأ القائل بأن الشبيه يدرك الشبيه ، فلولا وجود عناصر

مادية فى عضو الحس تشبه العناصر المادية فى المحسوس لما تم أى إدراك حسى [1] « إن الحاس فى قوته أن يصير مثل المحسوس بالفعل ، إذ كان الإحساس هو قبول صورة الشىء مجردة عن مادته فيتصور بها الحاس » [2] فالإحساس إذن نوع من الانفعال أو أنه شبيه به ، إذ أنه قبول » من الحواس لصورة المحسوس وليس هذا الانفعال أو القبول نوعا من الحركة أو التغير بوجه عام ، إذ ليس ثمت « تغير من ضد إلى ضد ، بل هو استكمال [3] » أى أن الكمال الذى كان بالقوة أصبح بالفعل .

وإذا كان الإحساس على وجه العموم هو أن تستحيل صورة المحسوس إلى العضو الحاس أى تتمثل فيه بوجه من التجريد إلا أن هذا لا يعنى انتزاع سائر اللواحق المادية عن الصورة نزعا محكما ، بل يجب أن تكون الصورة المحسوسة التى يتمثلها الحس : على تقدير ما ، وتكييف ما ، ووضع ما [4] ، وإلا لما أمكن للحس أن يستثبت تلك الصورة إن غابت عن المادة . وإذن

---

(١) هذا من ناحية الكم ، أما من ناحية الكيف ، فان أبن سينا يرى أن عضو الحس لا ينفعل إلا عما يخالفه فى الكيفية ، فلا يدرك اللمس حرارة الملموس إذا كانت حرارته مشابهة لحرارة عضو اللمس .

(٢) الشفاء ص ٦٣

(٣) م . س ص ٦٧

(٤) يقول ابن سينا « إن الحس لا يدرك زيدا ، من حيث هو صرف انسان ، بل انسان له زيادة أحوال ، من كم وكيف وأين ووضع وغير ذلك ولو كانت تلك الأحوال داخله في حقيقة الإنسانية ، لتشارك فيها الناس كلهم ، و الحس مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة اذا فارقه المحسوس ، ولا يدرك الصورة الا في المادة والا مع علائق المادة » رسالة فى القوى الإنسانية وادراكاتها — تسع رسائل — ص ٦٢ — ٦٣

فالحاس يكون بالقـوة الشيء المحسوس — كما يقول ابن سينا متابعا فى ذلك أرسطو — فالبصر مثلا قبل أن يتم الإبصار هو موضوع الإبصـار بالقـوة أى المرئى بالقـوة ، واللمس هو الملموس بالقوة والذوق هو المطعوم بالقوة ، وهكذا. ويكون الحاس بالفعل مثل المحسوس بالفعل ، والحاس بالقـوة مثل المحسوس بالقوة .

ويتم فعل الإحساس بآلات جسدية هى أعضاء الحس ، غير أن الإحساس يحصل عن طريق متوسط كالهواء أو الماء ـ بالنسبة لبعض الحواس ، ويحصل بالمماسة بالنسبة لبعضها الآخر.

ويبدو أن ابن سينا أخذ بوجهة نظر أرسطو الأخيرة فى مشكلة «المتوسط» بين الحـاس والمحسوس . ذلك أن أرسطو يؤكد صراحة فى أثناء استعراضه للحواس فى كتاب « النفس » أن الإحساس لا يتم بالمماسة بل إن سائر الحواس تحتاج إلى «متوسط» لكى تدرك المحسوسات فلا تماس مطلقا بين المحسوس والحاس ولكنه يعود فيتراجع عن هذا المبدإ حينما يعرض للذوق واللمس فيرى أنهما ليسا بحاجة إلى « متوسط» [1] . وإذا كان الإحساس عند ابن سينا كما هو عند أرسطو «موضوعيا» بمعنى أنه ينقل الحقيقة الخارجية دون أن يسمح لأى عامل ذاتى بالتدخـل فى سير الإدراك إلا أنه مع هذا يثير مشكلة تأتى فى الدرجة الثانية

---

(١) راجع للمؤلف تاريخ الفكر الفلسفي ج ٢ ـ أرسطو والمدارس المتأخرة = ص ١٢٨ ، ١٣٥ ـ ١٣٦ .

بعد الإحساس، فقد تصحب الإحساس لذة أو ألم ، إذ أن المؤثر الملائم يولد فى ذواتنا شعورا بالارتياح. أما المؤثر المنافى فانه يولد فينا نفوراً منه ، ولكن الشعور بالارتياح أو بالنفور هو انفعال فيزيقى — سيكلوجى ؛ بمعنى أنه ليس إحساسا صرفا ؛ بل هو إحساس مضاف إليه انفعال باطنى . ولم يفطن ابن سينا إلى أن تدخل هذا الانفعال فى عملية الإدراك الحسى إنما يعصف بموضوعية الإحساس ، وبأساسه التجريبى الواقعى . ذلك أن الشعور بالنفور أو بالارتياح إنما يرجع إلى الوهم فى الحيوان والمفكرة فى الإنسان ،على نحو ما بينا ومصاحبةهذا الشعور للاحساس لامدخل لهافى عمليةالإحساس .

ب ـ المحسوسات : والكلام عن الإحساس يستلزم الإشارة الى موضوعه وهو المحسوس .

والمحسوسات عند أرسطو على ثلاثة أنواع : نوعان يدركان بالذات ، ونوع يدرك بالعرض . والأولان : أحدهما المحسوس الخاص بكل حاسة كالملموس للمس والمرئى للبصر . وثانيهما المحسوس المشترك بين الحواس ، فيكون محسوسا بهما جميعا ، كالحركة والسكون والعدد والشكل والعظم (المقدار) .
أما النوع الثالث من المحسوس ، فهو المحسوس بالعرض كقولنا إن هذا الأبيض هو ابن دياريس [1] ، فالموضوع المحسوس فى

(١) نفس المثال الذى يسوقه أرسطو فى كلامه عن المحسوسات فى كتاب النفس.

هـــذا القول هو دياريس . أما «الأبيض» فهو متعلق عرضا بالمحسوس ،فندركه بالعرض أيضا ، لأن الموضوع المحسوس قد اتحد «بالأبيض» عرضا .

وقد اكتفى ابن سينا بالإشارة الى النوعين المدركين بالذات من المحسوسات ، وأهمل النوع الثالث أى المحسوس بالعرض·

حـ — الحواس ووظائفها :

يذكر ارسطو ان الحواس آلات إدراك ، وآلات حياة · فمن حيث أنها آلات إدراك يعد البصر فى المقـام الأول ، ومن حيث أنها آلات حياة يعد اللمس أولا .

وقد ذكرنا أن ابن سينا يكتفى بترتيب الحواس من البسيط إلى المركب أى من اللمس إلى البصر وبحسب منفعتهـــا ، أى من ناحية أنها آلات حياة .

فاللمس : أول الحواس من ناحية أنه آلة للحيـاة ، وعضو اللمس هو اللحم العصبى أو اللحم والعصب ؛ فللمس إذن مواضع متعـددة منتشرة فى البدن ويتم الإحساس اللمسى بالمماسة بدون متوسط أى يتم فى الجـلد المحيط بالبـدن ، و ليس فى الأعصـاب إذ أنها عنده مجرد قابل للاحساس وموصـــل له ؛ واللمس ضرورى لبقاء الحيوان ، لأن مزاج الحيوان مركب من الكيفيات الأربع الأوليةوهى: الحرارةوالبرودة والرطوبة واليبوسة وهى

مدركات اللمس . أما سائر الحواس فمدركاتها لا تتعلق ببقــــاء الحياة ، ومن ثم فضرورتها دون ضرورة اللمس .

وأما الذوق : فهو نوع من اللمس ، ولكنه يختلف عنه فى أنه يحتاج إلى متوسط هو « الرطوبة اللعابية » . ويمارس الذوق وظيفتـه عن طريق نهايات الأعصاب المنتشرة فى طبقة اللسان الظاهرة .

والشم : وعضوه الزائدتان الحلميتان النابتتان من مقدم الدماغ وتمتـد إليها أعصاب الشم الآتية من مقـدم الدماغ . ويحتـاج الشم إلى متوسط هو الهواء الذى يحمل الروائح والأبخرة ؛

السمع : والصوت محسوسه الأول ، أما عضوه فهو الجـدار المفروش عليه العصب الحـاس للصـوت فى الأذن . وليس الصوت أمرا قائما بذاته ، بل ينتج عن حركة عنيفة صادمة تحدث بين المقروع والمقروع به . وهو يعرض مع حركة التموج — فى الهواء أو فى الماء—التى ينتهى أثرها إلى«الصماخ من الأذن،وهناك تجويف فيه هواء راكد يتموج بتموج ما ينتهى إليه ، ووراءه كالجـدار مفروش عليه العصب الحاس للصوت . »

وإذا كان الصوت لا يقوم بذاته أى لا وجود له بالفعل فى الخارج مستقلا عن آلة السمع إلا أنه بحسب مبدإ القوة والفعل الأرسطى المطبق فى العلم الطبيعى يتعين القول بأن للصوت وجودا فى الخارج من حيث أنه مسموع بالقوة لا بالفعل .

والبصر : آخر الحواس الظاهرة فى الترتيب ، ويعرفه ابن سينا « بأنه كيف ينفعل عن الألوان » [١]. وهو « مرآة يتشبح فيها خيال المبصر ما دام يحاذيه . » (٢) . « وعضو البصر هو ملتقى العصبين البصريين : » [٣] فالمحسوس الأول للبصر هو اللون ، فاذا لم يوجد ضوء امتنع الإبصار فى العتمة الحالكة ، فالنور واسطة الإبصار وهو الذى يظهر اللون بل هو جزء من اللون ومزاج فيه [٤]، . والنور المحسوس كيفية تحدث فى الجسم المضىء فتجعله مرئيا . والأشعة الضوئية لها خاصية النفاذ فى الجسم الشفاف .

ثانيا : الإدراك الحسى الباطن :

إذا كان موضوع الحواس الظاهرة ، المادة الماثلة أمام الحسى فأن موضوع الحواس الباطنة — وهى أدوات الإدراك الحسى الباطن — هى صور المادة ، وإن غابت عن الحواس الظاهرة بعد حضورها أمامها . ويتم الإدراك الحسى الباطن فى الدماغ وهو مركز جميع الحواس الباطنة . ومن الحواس الباطنة .

الحس المشترك : وهو القوة التى تتأدى إليها المحسوسات كلها فيجمعها ويقارنها بعضها بالبعض الآخر ، والحس المشترك قابل للصورة

---

١ ـ المباحثات ، ص ١٢٧ فقرة ٣٢

٢ ـ رسالة فى القوى الإنسانية ... ـ ص ٦٢

٣ ـ الشفاء ص ١٤٧

٤ ـ الشفاء ص ١٠٢

لا حافظ لها ، فلا تثبت الصور فيه زمانا طويلا بعد غياب المحسوس ولكن هذه الصور تنتقل إلى خزانة الخيال أو المصورة فتصبح سببا لانفعال الحواس الباطنة ؛

وللحس المشترك — كما يرى ابن سينا — عضو مستقل فى الدماغ ، بينما يرى أرسطو أنه الطبيعة المشتركة بين الحواس الظاهرة

وأما الخيال أو القوة المصورة : فهى قوة تحفظ صور المحسوسات بعد تجريدها عن المادة بدرجة تفوق تجريد الحس المشترك لها ، ومع هذا فلن يصل هذا التجريد إلى مستوى التجريد العقلى الخالص . إذ أن الخيال لا يجرد الصورة تماما عن لواحق المادة ، ذلك أن الصورة التى فى الخيال والتى يمكن استحضارها فى غيبة المحسوس تكون على تقدير ما ، وتكييف ما ، ووضع ما [1] .

ولا تنحصر وظيفة الخيال فى حفظ الصور فحسب بل إنه قد يتناول الصور المخزونة بالجمع والتفريق أى بالتركيب والتحليل ، فيؤلف منها صورا جديدة لم يقابلها الإنسان فى الحس ، من حيث أن لها هيئات مستحدثة من عناصر متفرقة فى خزانة الخيال. وهذه الصور والأشكال الجديدة هى مثل ما يراه النائم فى نومه والحالم فى يقظته [2] . ويسمى ابن سينا هذه القوة الخيالية عند

---

١ ــ النجاة ص ١٧٠

١ ــ هذه اشارة الى مبحث هام عند ابن سينا في « الأحلام والنبوة » ، ونقتطف

الإنسان ـ والتي يقول إن وظيفتها ابتكار الصور الجديدة ، ـ « بالمفكرة » ، ويسميها عند الحيوان « بالمتخيلة » . ولو ان الفارابي يجعلها شيئا واحدا يسميه بالقوة الخيالية أو بالخيال على وجه العموم . وعلى هذا فان ابن سينا قد تنبه إلى أهمية الخيال المركب أو المؤلف أو الخالق وميزه عن الخيال الذى يردد الصور المخزونة فى هيئاتها الواردة عليها من الحس المشترك .

= بعض عباراته في رسالة « القوى الإنسانية » ص ٦٥ حيث يقول « وربما حزب الباطن حازب حد فى شغله ، فاشتدت حركة الباطن اشتدادا يستولى سلطانه ، فحينئذ لا يخلو من وجهين : إما أن يعدل العقل حركته ، ويفثأ غليانه ، وإما أن يعجز عنه ، فيقرب من جواره فان اتفق من العقل عجز ومن الخيال تسلط قوى ٢٢٠٠ فأنه نظهر فيه الصور المتخيلة « فتصير مشاهدة » كما يعرض لمن يغلب فى باطنه استشعار أمر أو تمكن خوف ، فيسمع أصواتا ويبصر أشخاصا . وهذا التسلط ربما قوى الباطن وقصرت عنه يد الظاهر ، فلاح فيه سر من الملكوت الأعلى ، فأخبر بالغيب . كما يلوح فى النوم عند هدو الحواس . وسكون المشاعر فيرى الأحلام ... »

ويذكر ابن سينا ـ فى رسالة أحوال النفس ص ١١٩ ، تحقيق الدكتور الأهوانى ـ أن المتخيلة تستعمل الصور التى في المصورة ـ عند رقدة الإحساس وقوى العقل ـ فتظهر هذه الصور كأنها موجودة فى الخارج . وكأنها حقيقية . وقد تنشأ الرؤية فى حالى النوم واليقظة بتأثير سماوى . فيشاهد النائم صورا الهية عجيبة مرئية . وأقاويل الهية مسموعة . هى مثل لتلك المدركات الوحيه » . ذلك أن معانى جميع الأمور الكائنة فى العالم ، ماضيها وحاضرها ومستقبلها موجودة فى علم الله والملائكة العقلية ، وفى أنفس الملائكة السماوية . ولا حجاب بين النفوس البشرية وتلك النفوس العالية فاذا تطهرت النفوس البشرية من دنس الأعمال المتعلقة بالأجسام حصلت لها مطالعة هذه المعانى . (الشفاء ص ١٧٣) .

وعلى هذا فقد تتصل الملائكة أو العقل الفعال بمتخيلة الإنسان في حال النوم فتحدث رؤيا وفى حال اليقظة فتحصل النبوة . فالنبى بما له من حدس قوى يتصل بالعقل الفعال . فتكون =

الوهم : أو القوة الوهمية ، وهى قدرة تدرك المعانى التى تخرج عن نطاق الحس المشترك والمتخيلة ، لأنها ليست بذاتها مادية وإن عرض لها أن تكون فى مادة ، كادراك الشاة عداوة الذئب، وحكمنا على الشيء الأصفر بأنه عسل وحلو .

فالوهم قوة تدرك المعانى غير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئية على وجه جزئى ، فهو وإن كان يقوم على تجريد للصور أشد مما سبق إلا أنه لا يعتبر عملية عقلية ، وإنما يتوصل إلى إدراك المعانى التى يعجز الحس الظاهر عن إدراكها عن طريق إلهامات فائضة من الرحمة الإلهية ، مثل ما يحدث للطفل من تعلق بثدى أمه ، ومثل ما يحدث للحيوان من إدراك للنسبة بين صورة الشيء ، وصورة ما يقترن به من لذة أو منفعة ، وترتسم فى الذهن معنى النسبة بينهما ، « فاذا ظهرت للمتخيلة صورة الشيء من خارج تحركت فى المصورة وتحرك معها ما قارنها من المعانى النافعة أو الضارة ، فأحس الوهم بكل ذلك فرأى المعنى مع تلك الصورة .. » (1)

ولاشك أن إرجاع هذه المعاني التى يدركها الوهم إلى إلهام فائض

= قوته العقلية كأنها « كبريت والعقل الفعال نار . فيشتعل فيها دفعة، ويجلبها الى جوهره . وكأنه النفس التى تميل فيها : يكاد زيتها يضيء . ولو لم تمسسه نار . نور على نور » المبدأ والمعاد ورقه ١١٣ ب راجع . الأهوانى - ابن سينا ص ٦٥

١ - الشفاء ١٧٨ وما بعدها

من الرحمة الإلهية ، إنما يغد انتكاسا للموقف التجريبى الذى يقمر ابن سينا على ضوئه قـوى الإحساس . فتدخل عامل ميتافيزيقى فى سير عملية الإحساس يبطل القـول بفاعلية قوى الإحساس ويسمح بظهور أثر إشراقات العقل الفعال فى وقت مبـكر قبل أن تتواجد المعقولات فى النفس . على أنه من الضرورى أن يعاد النظر فى هـذه المشكلة ـ التى غفل عنها كثير من الباحثين ـ على ضوء موقف ابن سينا الأخير فى الإشارات وفى الرسائل .

ويشير ابن سينا إلى أن الوهم هو الحاكم الأكبر فى الحيوان، وعنه تصدر أكـثر الأفعال الحيوانية ، فهو إذن رئيس القوى الحسية والمشرف عليهـا ،فيكون الوهم بذاته حاكما،وبحركاته وأفعـاله متخيلا ومتذكرا .

وأما الحافظة أو الذاكرة : فهى خزانة الوهم ، وهى آخر القوى الحسية وتسمى أيضا متذكرة ؛ فهى حافظة لأنها تصون ما فيها ، وهى متـذكرة لاسعتادتها ما نفد من الصور .

(١) الشفاء ، ص ٢١٩ .

هذه إذن هى قوى الإدراك الحيوانية ، وللانسان فضلا عن هذه قوى أخرى للادراك العقلى نشرع الآن فى بيان تفصيلها .

الإدراك العقلى .

يتم هذا الإدراك عن طريق قوى النفس الناطقة فى الإنسان . وقد أشرنا إلى أن النفس الناطقة : عاملة وعالمة أى أن لها عقلا عمليا وآخر نظريا . والأول أى العملى هو مبدأ حركة الإنسان بعد الرؤية ، وهو الذى يتسلط على البدن ويدبره فتنشأ من ذلك هيئات تسمى فضائل أو رذائل ، فالأخلاق إذن مرجعها إلى العقل العملى الذى يأتمر بتوجيه العقل النظرى .

أما العقل النظرى . فهو قوة غير مادية ينتزع المعقولات أى الكليات من المعانى الجزئية وذلك بتجريدها من المادة ولواحقها تجريدا تاما . فوظيفة العقل النظرى الرئيسية إذن ، تجريد الصور العقلية للحصول على مبادىء التصور بمساعدة الخيال والوهم ، بالاضافة إلى أن العقل هو الذى يربط بين الصور العقلية ـ سلبا وإيجابا ـ عن طريق الأحكام ، وهو أيضا الذى يحصل المقدمات التجريبية لأجل الاستدلال المنطقى [1] .

ويكون العقل قبل إدراكه للمعقولات عقلا بالقوة ، ويخرج إلى الفعل بتأثير عقل آخر بالفعل تكون عنده مبادىء الصور العقلية مجردة عن المادة ، وتكون نسبة هذا العقل الأخير إلى نفوسنا كنسبة الشمس إلى أبصارنا ، « فان القوة العقلية إذا أطلعت على الجزئيات التى فى الخيال ، وأشرق عليها نور العقل الفعال فينا ، استحالت مجردة عن المادة وعلائقها وانطبعت فى النفس

---

(١) الشفاء ص ٢١٩

الناطقة ... على معنى أن مطالعتها تعدالنفس لان يفيض عليها المجرد من العقل الفعال ... (١)

مراتب العقل النظرى : وللعقل النظرى أربع مراتب أولها من جهة قوى الحس، العقل الهيولانى ، ويليه فى المرتبة علوا العقل بالملكة، ويعلو هذا االعقل بالفعل وأخيرا نجد العقل المستفاد أرفع مراتب العقل فى النطاق الإنساني.

والعقل الهيولانى قوة مطلقة أو استعداد محض ، وهو موجود لدى كل شخص :

والعقل بالملكة : هو الذى تحصل فيه المعقولات الأولى التى هى مبادىء التصور التى يقع بها التصديق لا باكتساب مثل قولنا : إن المستقيم أقصر مسافة بين نقطتين ، وإن الكل أعظم من الجزء.

وأما العقل بالفعل : فهو الذى تحصل فيه المعقولات الثواني التى تستند فى حصولها على المعقولات الأولى :

وأخيرا نجد العقل المستفاد : وهو كمال العقل بالفعل، وتكون فيه المعقولات حاضرة بالفعل يطالعها ويعقلها بالفعل ويعقل أنه يعقلها .

أما العقل الفعال فليس عقلا إنسانيا بل هو عقل كونى ، وهو العقل العاشر فى سلسلة العقول الصادرة عن الأول، ولكنه يقوم بدور هام فى المعرفة الإنسانية إذ أنه هو الذى يخرج المعقولات من القوة

---

(١) م. س ص ٢٣٢

إلى الفعل ، وهو بالنسبة لنا كالشمس بالنسبة للبصر، فكما تضىء الشمس الأجسام فتجعلها مرئية فكذلك يشرق العقل الفعال على نفوسنا فيخرج العقل الهيولانى من القوة إلى الفعل فيحصل فينا العقل بالملكة ، ويستمر تدخل العقل الفعال فى عملية التعقل إلى أن تصير المعقولات حاضرة فى العقل المستفاد (١)

فالعقل الفعال إذن هو همزة الوصل بين الإنسان وعالم العقول العليا. وهو أساس أى إدراك عقلى. وعن طريقه يستطيع الإنسان معرفة الغيب .

هذه إذن هى مراتب العقل عند ابن سينا ، يوردها كما هى عند الفارابى بدون زيادة أو تعديل ، غير أن ابن سينا يضيف إلى مراتب الادراك التى ذكرها الفارابى مرتبة جديدة وهى مرتبة الحدس أو العقل القدسى .

العقل القدسى :

وهو عبارة عن استعداد « قد يشتد فى بعض الناس حتى لا يحتاج فى أن يتصل بالعقل الفعال إلى كبير شىء، وإلى تخريج وتعليم »

وإذن فلبعض الناس قوة حدسية تمكنهم من الاتصال بالعقل الفعال بدون حاجة الى تعلم ، فيعرفون كل شىء من أنفسهم .

---

(١) يسمى ابن سينا العقل المستفاد « بالعقل الملكى » فى رسالة اثبات النبوات — تسع رسائل ص ١٢٢

وهذه الحال من العقل الهيولانى تسمى عقلا قدسيا هو من جنس العقل بالملكة ، ولكنه أرفع منه لأنه لا يشترك فيه جميع الناس .

« فقد يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادىء العقلية إلى أن يشتعل حدسا ، أعنى قبولا لإلهام العقل الفعال فى كل شىء ... فترتسم فيه الصور التى فى العقل الفعال ... وهذا ضرب من النبوة ، بل أعلى قوة النبوة ، والأولى أن تسمى هذه القوة ، قوة قدسية ، وهى أعلى مراتب القوى الإنسانية . »(١)

وهذه القوة القدسية عند الإنسان تلاقى ذوات الملائكة فتخاطبها فتتلقى عنها صـــور الوحى بالإشارة أو بالانتقاش أو بالصوت المسموع (٢) .

وإذن فلدى الإنسان قوة قدسية يستطيع عن طريقهـا الاتصال بعالم الغيب وذواته الملائكية ، وهذه القوة القدسية هى ضرب من الحدس الصوفى ، ويشير ابن سينا إلى أن هذا الحدس ليس ضربا من النبوة فحسب بل أرفع درجاتها . فابن سينا إذن يشير إلى الإدراك المباشر عند الصوفية ويجعـل الحدس الصوفى أعلى درجة من مرتبة النبوة ، وكأنه يضع المقدمة الضرورية لما سيقوله السهرورى فيما بعد من أن الولى أعلى درجة من النبى . والولى هو

---

(١) النجاة ١٦٧ وما بعدها

(٢) رسالة فى القوى الإنسانية — ص ٦٦

الصوفى الواصل والقطب العارف. وهكذا يضع ابن سينا قدميه في بداية الطريق المؤدى إلى التصوف الإشراقى .

٨ ـ مشكله المعرفه عند ابن سينا :

تبين لنا أن المعرفة عند ابن سينا مصدرها الإحساس ولا يمكن أن تصل المعارف إلى النفس عن غير طريق الحس فليست المعرفه تذكراً لما سبق أن عاينته النفس فى عالم عقلى أعلى كما ذكر أفلاطون ، وإنما ترجع إلى انفعال الحس بالمحسوس كما يقول أرسطو. ولكن الإدراك الحسى لا يكفى لاعطائنا صورة كاملة عن الموجودات الخارجية اذ أن وظيفة الإحساس هى تمثل الصورة الحسية مجردة عن المادة مع احتفاظها بلواحقها فكأن الحس إنما يعاين المحسوس فقط ويشهد بحضوره . ويأتى بعد الحس ، الحس المشترك الذى يجمع بين المدركات الحسية ويقارن بينها . وتأخذ المدركات الحسية بعد هذا فى التبرؤ فى لواحقها المادية شيئا فشيئا ، أى عن تجريد صورة المحسوس إنما يتم بالتدريج ماراً بقوى الخيال والوهم حيث نجد صورة المدرك الحس فى الوهم وقد اقتربت كثيراً من حدود المعقول ولكنها مع هذا تكون صورة وهمية غير معقولة . وتظل معانى الأشياء وصورها فى الوهم بطابعها الجزئى متعلقة بصور المحسوس . فكأن المحسوس الجزئى يظل على جزئيته منذ أول مرحلة من مراحل الإدراك الحس إلى آخر مرحلة فيه وهى مستودع قوة الوهم المسماة بالحافظة او الذاكرة . وحينذلك تتهيأ المدركات الحسية بصورها الوهمية لكى تدخل فى نطاق المعقول. ولكنها قبل أن تتخطى مرحلة الإحساس بنوعيه نجدها تتلقي نوعا من الإلهام من مصدر أعلي عقلي بموازين

الخير والشر والمخالفة والموافقة وهذه أمور ليست مادية ولكنها مشتقة عن المادة بطريق المناسبة والملائمة .

فاذا ماتخطى الإدراك حدود الحس انتقل إلى ميدان النظر العقلى وهنا تتجرد صورة المدرك الحسى تماماً عن المادة ولواحقها فتتحول الصور المحسوسة إلى صور معقولة تتعقلها النفس مارة بمراقب العقل الأربعة التى أشرنا إليها وحينذاك تتخذ هـذه المعقولات الصورة الكلية بينما تظل صور المحسوسات فى نطاق وضعها الجزئى . ولكن استمرار فعل التعقل فى النفس لا يتم بدون سند خارجى وهو العقل الفعال إذ هو الذى يشرق على النفس ويمدها بالمعارف الربانية وكذلك يظهر المعقولات وينيرها للنفس . فكأن المعرفة إنما تنتهى إلى مبدأ سام خارج عن النفس وهنا نجـد البداية للاتجاه الصوفى عند ابن سينا . ويمكن القول بأن المعـرفة عند ابن سينا تجمع بين النظرة التجريبية والنظرة الروحية المتعالية . فالى أى حد يمكن الكلام عن قيام إدراك للموضوعات الخارجية يكون مستقلا عن أى مبدأ مفارق خارج النفس ؟

وكيف نعين استقلال الموضوع الخارجى عن قوى الإدراك حتى نسمح باقامة عالم موضوعى للأشياء ؟

الحق أن اختلاط الاتجاه الأرسطى بالاتجاه الإشراقى فى تفسير عملية الإدراك عند ابن ابن سينا يجعل من العسير أن نحدد بدقة أى شىء مما ذكرنا فان جميع الموجودات التى هى تحت فلك القمر إنما تخضع لتدبير العقل الفعال وكأن هـذه الاشياء التى هى موضوعات الإدراك الإنسانى من صنع العقل الفعال وتسير حسب تدبيره ، وحينذلك تصبح المعرفة منذ أول مراحلها الحسية وكذلك موضوعاتها مجلى لتأثير العقل الفعال وتدبـــيره فلا

يكون الموقف التجريبي سوى مرحلة مؤقتة وظيفتها تفصيل عملية الإدراك فحسب دون النظر فى أصلها الميتافيزيقى ، ويتعين على كل باحث فى مشكلة المعرفة عند ابن سيناء ألا يكتفى ـ كما يفعل سائر مؤرخى الفلسفة الإسلامية بسرد أقوال ابن سينا عن قوى النفس المدركة ووظائفها ، بل يجب أن ينظر إلى ذلك كله فى مراجعة شاملة وفى إطار الموقف الميتافيزيقى العام ، هـذا إذا أردنا أن نبحث فى فلسفة المعرفة عند ابن سينا ، أما إذا أردنا أن نبحث فى الإدراك من الناحية السيكولوجية ـ أى فى نطاق الدراسات النفسية ـ فقد يمكن أن نكتفى بسرد الاقوال المفسرة للادراك دون التعرض لموضعها فى فلسفة ابن سينا على وجه العموم .

الإلهيات

١ ـ موضوع العلم الالهى :

يبحث علم ما بعد الطبيعة ـ أو الميتافيزيقا ـ فى مبادىء الوجود وعلله وفى العقول المفارقة الكونية وترتيبها وتأثيراتها ،وحركات الافلاك.

وأول الموجودات فى استحقاق الوجود هو الجوهر [١] ، فالجواهر أوائل الموجودات ، فإن كانت فاسدة كانت الموجودات فاسدة [٢].

والعلم الإلهى [٣] هو أهم مبحث فى علم ما بعد الطبيعة ، لأنه يبحث فى

---

(١) الجوهر المفارق الغير المجسم هو أول الموجودات فى استحقاق الوجود ، ويليه فى ذلك الصورة ، ثم الجسم ، ثم الهيولى ، ثم العرض .

(٢) راجع « شرح ابن سينا على مقالة لأرسطو » ص ١٣٨ ب ـ أرسطو عند العرب (ف . س).

(٣) يذكر ابن سينا أن الأقسام الأصلية للعلم الإلهى خمسة (١) النظر فى معرفة المعانى العامة لجميع الموجودات ، من الهوية والوحدة والكثرة والوفاق والخلاف والتضاد والقوة والفعل والعلة والمعلول (٢) النظر فى الأصول والمبادىء ، مثل علم الطبيعيين والرياضيين ، وعلم المنطق ومناقضة الآراء الفاسدة فيها (٣) النظر فى إثبات الحق الأول وتوحيده ، والدلالة على تفرده وربوبيته وامتناع مشاركة موجود له فى مرتبة وجوده ، وأنه وحده واجب الوجود بذاته ... ثم النظر فى صفاته ... (٤) النظر فى إثبات الجواهر الأول الروحانية ، التى هى مبدعاته ... والدلالة على كثرتها واختلاف مراتبها وطبقاتها ، والغنى الذى يتعلق بكل منها فى تتميم الكل ، وهذه رتبة الملائكة الكروبيين ، ثم فى إثبات الجواهر الروحانية الثانية التى هى بالجملة دون جملة تلك الأولى ودون درجاتها وطبقاتها وأقوالها ، وهذه هى الملائكة =

الموجود المطلق ولواحقه التى له بذاته وفى أفعاله وصفاته .

ويعرف ابن سينا العلم الإلهى ـ فى إلهيات النجاة ـ [1] « بأنه العلم الذى يبحث فى الموجود المطلق ، وينتهى فى التفصيل إلى حيث تبتدىء منه سائر العلوم ، فيكون فى هـذا العلم ، بيان مبادىء سائر العلوم الجزئية » ويقترب هذا التعريف من التعريف الأرسطى الذى يقول فيه « إنه العلم الذى يبحث فى الموجود من حيث هو موجود» . فابن سينا إذن يبدأ من فكرة الوجود كأرسطو ويفصل القول فيها لينتهى إلى واجب الوجود .

٢ ـ اثبات وجود الله :

نجـد عند ابن سينا طريقين لإثبات وجود الله . ا ـ طريق برهانى عقلى ب ـ وطريق حدس

ا ـ الطريق الاول يستند إلى قسمة الموجود إلى واجب وممكن، «والواجب الوجود هو الموجود الذى متى فرض غـــير موجود ، عرض منه محال

الموكلة بالسموات ، وحملة العرش ومدبرات الطبيعة ومتعهدات ما يتولد فى عالم الكون والفساد (٥) فى تسخير الجواهر الجسمانية السماوية والأرضية لتلك الجواهر الروحانية ... وبيان أن الكل المبدع لا تفاوت فيه ... وأن مجراه الحقيقى على مقتضى الخير المحض ، وأن الشر فيه ليس بمحض بل هو الحكمة ... فهذه أقسام الفلسفة الأولى أعنى العلم الإلهى ، ويشتمل عليه كتاب ماطا طوسيقا أى ما بعد الطبيعة ... »

أما فروع العلم الإلهى فهى : « معرفة كيفية نزول الوحى والجواهر الروحانية التى تؤدى الوحى ، .... وعلم المعاد (ومعرفة السعادتين الروحانية والجسمانية) ... »

ـ أقسام العلوم العقلية ـ تسع رسائل ص ١١٤ ـ ١١٦ .

(٤) النجاة ، مستهل المقالة الأولى من الإلهيات .

والممكن الوجود هو الذى متى فرض غير موجود لم يعرض منه محال ، والواجب الوجود ، هو الضرورى الوجود ، والممكن الوجود ، هو الذى لا ضرورة فيه بوجه ، أى لا فى وجوده ولا فى عدمه . ». وواجب الوجود إما أن يكون واجبا بذاته ، وإما أن يكون بغيره . والحق الاول أى البارى عز وجل هو الواجب الوجود لذاته لا لشىء آخر ، ويلزم محال من فرض عدم وجوده . أما واجب الوجود بغيره فهو واجب لا بذاته « فالاحتراق واجب الوجود لا بذاته ، ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع أعنى المحرقة والمحترقة . » (١)

وإذن فلدينا ثلاثة أقسام للوجود : واجب الوجود بذاته ، وواجب الوجود بغيره وممكن الوجود (٢) .

وواجب الوجود هو العلة الاولى ، ومبدأ الوجود المعلول على الإطلاق فلا توجد سوى علة واحدة مطلقة هى واجب الوجود لأن ما سوى الواجب هى الممكنات أى الموجودات الصادرة عنه المفتقرة فى وجودها الممكن إلى عليته . وترتقى العلل كلها إليه إذ هو غاية الموجودات جميعا من حيث أنه معشوق ومعقول . وبذلك ترجع العلل (٣) المادية والفاعلية والصورية إلى

---

(١) النجاة ص ٢٢ — ٢٥٥ .

(٢) والممكن كذلك ضربان : ممكن بذاته ، وممكن بذاته واجب بغيره . والأول هو الذى لا ضرورة فى وجوده ولا فى عدمه . والثانى يشمل جميع الموجودات سوى الله .

(٣) الإشارات ﺣ ٣ ص ٣٠ — وجه الغزالى — متبعا الأشاعرة — نقدا شديدا إلى مبدأ العلية عند ابن سينا والفلاسفة . لأن القول به — فى نظر الغزالى — معناه استبعاد القدرة الإلهية فليس هناك خالق ولا مؤثر الا الله . فهو العلة المباشرة للحوادث وللكائنات ، والقول بتسلسل العلل والمعلولات وأن لكل موجود علة فى وجوده فيه تعطيل للقدرة الإلهية .

العلة الغائية أى العلة الأولى المطلقة وهو البارى عز وجل .

هذا هو مجمل الدليل البرهانى العقلى على إثبات وجود الله، وقد رفض ابن سينا الاستناد إلى الحس وحده فى الاستدلال على وجود الله، فمن لا يعترف بالمعقولات الكلية المجردة ، يعجز عن البرهنة على وجود الله .

ب ـ والطريق الثانى لإثبات وجود الله يذكره ابن سينا فى الاشارات[١] وهو الطريق الحدسى، ويختلف هذا الدليل عن الدليل السابق فى أنه لا يستخدم فيه الأسلوب المنطقى فى البرهان ، وكذلك لا يرجع إلى المخلوقات باعتبارها آثارا دالة على وجود الصانع كما هو الحال فى الدليل الكزمولوجى، بل يتجه ابن سينا مباشره إلى فكرة الوجود ويجعلها موضوعا لإدراك حدسى فيقول: « تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدا نيته إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلا عليه ، لكن هـذا الباب أوثق وأشرف ، أى إذا اعتبرنا حال الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود » .

أى أن هذا الدليل يأتى على عكس الدليل الكزمولوجى فبدلا من أن نستدل على الأول بمخلوقاته ، نستدل به عليها .

ويعتبر هذا الدليل القائم على حدس فكرة الوجود، صورة معدلة من الدليل الأنطولوجى ، وإن كان ابن سينا لم يضع الدليل فى الصيغة التى أورده بها القديس أنسلم ثم ديكارت .

---

(١) الإشارات ص ٧٩ .

٣ – واجب الوجود . ذاته وصفاته .

يرى ابن سينا أن الصفات لا تحمل على واجب الوجود إلا بالعرض ؛ وأول صفاته أنه واحد من جميع الوجوه : واحد لا شريك له ، وواحد فى ذاته ، وواحد فى صفاته وواحد فى أفعاله بمعنى أن الفعل وإرادة الفعل شىء واحد فى ذات الله. ومن حيث الوحدة العددية نجد أنه لا يجوز أن يكون واجب الوجود أكثر من واحد ، لأن كل متلازمين فى الوجود متكافئان، فلهما علة خارجة عنهما ، فيكونان واجبى الوجود بغيرهما .

ومن حيث وحدة الذات نجد أن ذاته لا تنقسم إلى أجزاء إذ هى بسيطة غير مركبة . إذ لو كان مركبا من أجزاء تقومه ، لكان وجوده لا يتم إلا بأجزائه ، ولا رتفعت عنه صفة واجب الوجود بذاته .

وهو خير محض ، وكمال محض ، وحق بكل معانى الحق ، وهو عقل وعاقل ومعقول ، وهو حكمة وحكمته إرادته الثابتة التى لا تتغير ولا تسعى لغاية ، وهو بذاته عاشق بل ومعشوق ولذيذ وملتذ(١) .

---

(١) راجع الإشارات جـ ١ ص ٢٥٥ – راجع أيضا الرسالة النيروزية – تسع رسائل ص ١٣٥ . « واجب الوجود هو مبدع المبدعات ، ومنشىء الكل ، وهو ذات لا يمكن أن يكون وجود فى مرتبة وجوده ، فضلا عن أن يكون فوقه ، ولا وجود غيره ليس هو المفيد قوامه ، فضلا عن أن يكون مستفيدا عن وجوده غيره وجوده ، بل هو ذات ، هو الوجود المحض ، والحق المحض والخير المحض والعلم المحض والقدرة المحضة والحياة المحضة ، من غير أن يدل بكل واحد من هذه الألفاظ على معنى مفرد على حدة ، بل المفهوم منها عند الحكماء معنى وذات واحد لا يمكن أن يكون فى مادة أو مخالطة ما بالقوة ، أو يتأخر عنه شىء من أوصاف جلالته ذاتيا أو فعليا .» .

٤ ـ الفعل الالهى (الابداع) : الله والعالم

ترتبط مشكلة الفعل الإلهى بمشكلة حدوث العالم وقدمه ، وكان قدماء الفلاسفة ـ لا سيما أرسطو[١] ـ قد قالوا بقدم العالم ، ورأى المتكلمون أن القول بقدم العالم يعتبر شركا ، لأن القائلين بالقدم إنما يثبتون قديما مساوقا للقدم الإلهى . ومن ثم فقد دافع المتكلمون عن نظرية حدوث العالم وأبطلوا القول بالقدم ، وتصدى الغزالى للفلاسفة يدحض أقوالهم فى قدم العالم ويبين تهافت أدلتهم على ذلك .

وكان على ابن سينا أن يحاول التوفيق بين موقف الفلاسفة القائلين بقدم العالم وموقف المتكلمين القائلين بحدوثه أى بخلقه . فبدأ بتفسير معانى الإيجاد والخلق والصنع والإحداث والتكوين والفعل ؛ فهى تعنى « أنه قد حصل للشىء من شىء آخر وجود بعد ما لم يكن » أى أن هذه الألفاظ تعنى وجود

---

(١) لقد ظن البعض خطأ أن أفلاطون يقول بخلق العالم ، وذلك استناداً الى ما ورد من قصة التكوين فى محاورة تيماوس ، والواقع أن « الصانع » الذى يشكل موجودات العالم الأرضى محتذيا المثل ، إنما يضع الصور فى المادة القديمة chaos ، ثم أن « الصانع الأفلاطونى أقل مرتبة من « الخير بالذات » وهو المراد فى الاله الدينى . وعلى أية حال فان أفلاطون لم يقصد القول بحدوث العالم ، لأنه لا معنى للقول بالقبلية أو البعدية قبل أن يخلق الزمان ، وقد كان زمان الموجودات الأرضية من عمل « الصانع » اذ أن الزمان قد ولد مع ميلاد العالم المحسوس ، وهو صورة متحركة للأبدية التى يتصف بها العالم المعقول . وقد غاب عن الذين يفسرون موقف أفلاطون فى تيماوس على النحو الذى ذكرناه ـ أن أفلاطون يستخدم الأسلوب الرمزى فى كلامه عن تكوين العالم الطبيعى ، مما أدى الى غموض موقفه بصدد مشكلة قدم العالم وحدوثه ، الأمر الذى يستلزم الرجوع الى مذهب الكامل فى المحاورات الأخرى ، ولا نجد فيها ما يسمح بالقول بحدوث العالم ؛ راجع المؤلف : تاريخ الفكر الفلسفى حـ ١ ص ١٧٢ .

الأشياء عن عـدم . وأن الأشياء متى وجدت فانها لا تحتاج بعد ذلك إلى موجدها أى البارى عز وجل . ويوضح أن ابن سينا ضحالة هـذا المأخذ ويرفض القول بالخلق والإحداث والتكوين والصنع على هذا النحو ، ويلجأ إلى « الإبداع » ليفسر به الفعل الإلهى .

« والإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط ، دون متوسط أو آلة أو زمان . وما يتقدمه عـدم زمانى لم يستغن عن متوسط ، فالإبداع أعلى رتبة من التكوين والإحداث » .[1]

فاذا كان التكوين ـ وهو أن يكون من الشيء وجـود مادى ـ خاصا بالأمور العنصرية الفاسدة ، والإحـــداث ـ وهو أن يكون من الشيء وجود زمانى ـ خاصا بالموجودات الطبيعية التى تخضع للتسخير ، فان الإبداع ـ وهو أن يكون الشيء لا عن مادة ولا من زمان سابق ـ خاص بالعقل[2]

ولكن القول بالإبداع لا ينفى القول بقدم العالم ، فيكون قديما قدم العلة الأولى أى الذات الإلهية ، وهنا يلجأ ابن سينا إلى تفسير معنى التقدم فيقول « إن المتقدم يقال بخمسة معان ، أحدها بالزمان والثانى بالمرتبة أو الوضع الذى يكون التأخر المكانى صنفا منه ، والثالث بالشرف ، والرابع بالطبع . والخامس بالمعلولية . والأخيران يشتركان فى معنى واحـد ، وهو التأخر بالذات . والمعنى المشترك أن يكون الشيء محتاجا إلى آخر فى تحققه ، ولا يكون ذلك

---

(١) الإشارات ص ١١٦ .

(٢) الرسالة النيروزية ص ١٣٧ .

الآخر محتاجا إلى ذلك الشيء . فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج إليه»[1]

وإذن فالله يتقدم على العالم بالذات والشرف والطبع والمعلولية لا بالزمان، فانه لم يبدع فى زمان سابق .

ولا يجوز أن يتأخر وجود العالم عن الله بالزمان ، لأنه لو جـد الله ثم وجد العالم لكان بين الوجودين زمان فيه عدم ، ولتساءلنا عن السبب الرجح للشروع فى الخلق بعد الامتناع عنه؟ ولكان معنى هذا أنه قد حدث تغير فى الإرادة الإلهية مما لا يليق به تعالى، فالعالم إذن قديم بالزمان متأخر عن الله بالذات والله علته ومبدأه .

والواقع أن القول بابداع العالم عن الله لا فى مادة ولا فى زمان ووصف العالم بأنه واجب الوجود بغيره ، إنما يفسر فكرة الصدور الضرورى التى قال بها ابن سينا نقلا عن أفلوطين . وأن هذا الإيجاد الضرورى يرجع فى النهاية إلى المبدأ الأرسطى القائل بأن العلة متى وجدت وجـد المعلول عنها حتما ، دون أن ينقضى زمان ما بين وجود العلة ووجود المعلول .

٥ ـ العلم الألهى :

إن صفة العلم التى وصف بها ابن سينا واجب الوجود تكشف عن صلة العقل الإلهى بالعالم . لقد هاجم الغزالى ابن سينا لأنه يقول بأن الله لا يعلم الجزئيات وإنما يعرفها بوجه كلى .

والبحث[2] فى هذه المشكلة يقتضى النظر فى هذه المسائل: هل الله عقل؟ ،

---

١ ـ الاشارات . حـ ١ ص ٢٢٩

٢ ـ راجع المقال القيم الذى نشره الدكتور محمد ثابت الفندى فى مجلة كلية الآداب ـ جامعة الاسكندرية (المجلد الحادى عشر سنة ١٩٥٧) ص ١٥٩ ـ ١٨٠ ـ عن الله والعالم:

وقد وجد ابن سينا نفسه إزاء ثلاثة نظريات فى صفة العلم الإلهى :

النظرية الأولى : نظرية أفلاطون وأفلوطين التى تجعل الله غير العقل ، وإنما العقل دونه مرتبة ، وهو الأقنوم الثانى عند أفلوطين .

النظرية الثانية : نظرية أرسطو القائلة بأن الله عقل محض يتحد فيه العاقل والمعقول ، فمعقوله ذاته ، ومن ثم فهو يجهل العالم .

النظرية الثالثة : ما جاء فى القرآن الكريم « لايعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض » [1]

وقد أهمل ابن سينا النظرية الأولى التى جردت الله من العلم والعقل بحيث أصبح كالنقطة الرياضية عند أفلوطين. وحاول ابن سينا ـ من ناحية أخرى ـ أن يكمل النظرية الأرسطية بالنظرية الإسلامية ، فقال بأن الله يعقل ذاته والأشياء .

فكيف يتم عقله للأشياء أو علمه بها ؟ إذا عقل الأول أنه مبدأ لكل موجود فكأنه يعقل أوائل الموجودات وما يتولد عنها [2] . وكذلك فهو يعلم « بنظام الكل » أو نظام الخير الموجود فى الكل . ومعنى هذا أن علمه يشمل مبدأيته ونظام العالم فى تفاصيله .

= الصلة بينهما عند ابن سينا ... وقد رأينا أن نعرض فى إيجاز وجهة نظر الدكتور ثابت الفندى كاملة بصدد مشكلة العلم الإلهى . وذلك لأهميتها ولأنها تلقى ضوءا جديدا على هذه المشكلة ص (١٧٥ ـ ١٧٩) .

(١) سورة سبأ آية ٣ .

(٢) النجاة ص ٤٠٤ من مقال الدكتور ثابت الفندى .

ولكن هل علمه بذلك النظام هو علم به على نحو كلى فقط أو هو علم يمتد إلى جميع أفراد العالم وأحداثه الجزئية ؟

إن علم الله تعالى بأوائل الموجودات كالعقول المفارقة والأفلاك السماوية إنما هو علم بأشخاصها وأفرادها لا بأنواعها لأنها لا تندرج فى أنواع كما يقول الفلاسفة المسيحيون — وعلى الاخص أبروقلس — من أن كل ملك نوع قائم بذاته . أما الموجودات الكائنة الفاسدة التى يتألف منها عالمنا الأرضى فعلم الله بها « كلى » أى بأنواعها أولا ثم — بتوسط تلك الأنواع — بأشخاصها وتفسير ذلك أن الله يعلم الأسباب التى توجدعنها الامور الجزئية ، « فيعلم ضرورة ما تتأدى إليه ، وما بينها من الازمنة ، ومالها من العودات ، لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ، ولا يعلم هذه فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هى كلية ، أعنى من حيث لها صفات . »[1] ويؤيد ابن رشد هذا الرأى منكرا أن يكون علم الله علما جزئيا ،لأن الجزئيات أو الأشخاص. غير متناهية ولا يحصرها علم[2] .

أما محاولة إثبات أعلمه بالجزئيات على أساس التقريب بين مايسمية « نظام الكل » وبين تجلى الخير الإلهى للموجودات الذى يذهب إليه فى رسالة العشق ، واعتبارذلك نوعا من الاتصال المباشر بالأشخاص والأفراد أى العلم المباشر بها (٣) هذه المحاولة تعصف بمبدأ أساسى أشار إليه ابن سينا حين كلامه عن القوى المدركة للنفس . فقد ميز ابن سينا بين الإدراك

---

(١) النجاة ص ٢٤٦ .

(٢) — الصلة بين الله والعالم . ص ١٧٨ (ف . س)

(٣) (م . س) ص ١٧٩ .

الحسى والإدراك العقلى وجعل الإدراك الحسى ينصب على الجزئي المحسوس أما الإدراك العقلى فانه ينصب على الكلى المعقول . فالصورة المعقولة تقسم بالطابع الكلى بعد أن تتبرأ من المادة ولواحقها التى كانت سببا فى هيئتها الجزئية . وعلى ذلك فلا يمكن للعقل أن يدرك الجزئي لأن صفة الجزئية من لوازم المحسوس، والعقل البرىء عن المادة لا يمكن له أن يدرك الجزئى المادى . فاذا صح هذا بالنسبة للعقل الإنسانى ، فكيف لا ينطبق على العقول المفارقة العليا وهى أكثر تجردا ومعقولية من العقل الإنسانى ؟ ، بل إن العقل الإلهى وهو العقل المحض يكون أشدها خضوعا لهذا المبدأ فيمتنع إدراكه للجزئيات المحسوسة بصورتها المادية ويكون إدراكه لها من حيث أن لها صفات أى معانى معقولة أى من حيث كونها كلية لأن صفة الكلية من لوازم الصور المعقولة (١)

٦ ـ **الفيض وترتيب الموجودات:**

تبين لنا إذن كيف أن الموجودات تصدر عن واجب الوجود عن طريق الإبداع ، وأن هذا الصدور ليس ماديا ولا زمانيا بل هو كالفيض الذى يتكلم عنه أفلوطين التاسوعات .

وكذلك يستعير ابن سينا ـ كما فعل الفارابى ـ فكرة أفلوطين فى اتحاد فعل المعرفة وفعل الإيجاد . فيكفى أن يتجه العقل إلى ذاته حتى يصدر عنه موجود آخر .

---

(٤) ولذى فالرأى الذى ساقه الدكتور ثابت الفندى ـ فى مقالته التى أوجزنا طرفا منها ـ والقائل بعلم الله المباشر بالجزئيات ، لا يتفق مع موقف ابن سينا فى التفرقة بين الجزئى المحسوس ، والكلى المعقول وقصره ادراك العقل على الكلى المعقول دون الجزئى المحسوس .

يبدأ الوجود فى التسلسل من الواحد . فعن الواحد لا يصدر إلا واحد ، فلو صدرعنه أثنان لاقتضى ذلك اثنينية فى ذات الواحد. وهذا الصادر الأول هو العقل الأول الذى يسمى بالعقل الكلى عند أفلوطين . ثم تصـدر نفس ثم جرم السماء ، ثم مواد العناصر الاربعة . وبذلك تتكون العوالم الأربعة ؛ العالم العقلى ، والعالم النفسى ، وعالم الطبيعة والعالم الجسمانى . فالعالم العقلى يشتمل على موجودات قائمة بلا مواد وخالية من القوة ، وهى عقول ظاهرة لا تتغير ولا تتكثر ، وهى تشتاق الأول وتلتذ بالقرب العقلى منه أبد الدهر .

أما العالم النفسى فانه يشتمل على ذوات معقـولة ، ليست مفارقة للمواد كل المفارقة ، وموادها سماوية ثابتة ، وهذه هى النفوس مدبرات الاجرام الفلكية ، عشاق العالم العقلى ، وكل جملة منها مرتبطة بواحد من العقول .

وأما عالم الطبيعة فهو يشتمل على قوى سارية فى الأجسام ملابسة للمادة « ترقى عليها الكمالات الجوهرية على سبيل التسخير »

وأخيرا نجد العالم الجسمانى وهو عالم المادة البحتة ، ومبادئه الفعالة هى القوى السماوية . وينقسم هذا العالم إلى أثيرى وعنصرى «وخاصية الأثيرى استدارة الشكل والحركة واستغراق الصورة للمادة وخلو الجوهر عن المضادة، وخاصية العنصرى التهيؤ للأشكال المختلفة والأحوال المتغايرة ، وانقسام المادة من الصورتين المتضادتين أيتهما كانت بالفعل كانت الأخـرى بالقوة ، وليس وجود إحداهما للأخرى وجوداً سرمدياً، بل وجوداً زمانيا [1]» .

---

(١) الرسالة النيروزية — تسع رسائل ... ص ١٣٥ — ١٣٧ .

ولكن كيف يتم الصدور ؟

إن الله يعقل ذاته فيفيض عنه عقل واحد بالعدد هو ممكن بذاته واجب الوجود بغيره . وعندما يعقل هذا العقل مبدأه يفيض عنه عقل ثان هو العقل الكلي ، وعندما يعقل ذاته بأنه واجب الوجود بغيره تفيض عنه نفس الفلك الأقصى ، وعندما يعقل ذاته بأنه ممكن ، يكون عنه جرم ذلك الفلك . ويفيض عن العقل الكلي ثالوث ثان مؤلف من عقل ونفس وفلك .

وتستمر سلسلة الفيض حتى تصل إلى العقل الأخير وهو العقل الفعال وهو عقل فلك القمر ، وتحته يوجد عالم العناصر . عالم الجزئيات الخاضعة للكون والفساد . يقول ابن سينا : « هذا العقل (أي العقل الكلي) له ثلاث تعقلات ، أحدها أن يعقل خالقه تعالى ، والثاني أنه يعقل ذاته واجبة بالأول تعالى . والثالث أنه يعقل كونه ممكنا لذاته . فحصل من تعقله خالقه عقل هو أيضا جوهر عقلي آخر ، كحصول السراج من سراج آخر ، وحصل من تعقله ذاته واجبة بالأول نفس ، هي أيضا جوهر روحاني كالعقل . إلا أنه في الترتيب دونه ، وحصل من تعقله ذاته ممكنة لذاته جوهر جسماني هو الفلك الاقصى . [1] »

وهكذا يستمر فيض العقول والنفوس والأجرام المتعلقة بها — على هذا النحو — حتى تنتهي هذه السلسلة عند العقل الفعال وهو العقل العاشر .

هذه هي نظرية العقول العشرة التي كانت تعد حجر الزاوية في فلسفة المشائين والتي استهدف المشاؤون الإسلاميون للنقد الشديد بسببها ، ولم يكن

---

(١) رسالة في معرفة النفس الناطقة تحقيق ، الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ١٩٥٢ — ص ١٨٩ .

فى استطاعتهم البرهنة على صحتها ، وإنما كانوا يقولون بها كأنما هى وحى منزل – كما سيذكر أبو البركات البغدادى .

وحقيقة الأمر أن هذه العقول العشرة هى الأعداد المثالية عند أفلاطون وهى المثل العليا التى انتهت إليها تعاليم الأكاديمية الشفوية ، وقد غفل الإسلاميون عن مصدر النظرية رغم أن ابن سينا يلخص أقوال أفلاطون الشفوية فى « الشفاء » ويسمى هذه المثل الرياضية بالتعليمات المفارقة ، وقد أضيفت إلى تعاليم أفلاطون آراء اليونان الفلكية فى تنظيم عالم السماء فخرج من هذا كله ذلك البناء التلفيقى الذى أسماه المسلمون بالعقول العشرة [1]

---

(١) نتناول هذا البحث بالتفصيل فى دراسة بالفرنسية لم تنشر بعد عن « انتقال نظرية المثل الأفلاطونية إلى المسلمين » .

التصوف عند ابن سينا

ان دراسة مشكلة التصوف عند ابن سينا تقتضى مراجعة مستوعبة للأنماط الأخيرة من الإشارات ولرسائله الصوفية التى يبلغ عددها الثلاثين. ولسنا نزمع أن نقدم فى هذه العجالة بحثا مستفيضا عن موقف ابن سينا الصوفى. فاننا نرجىء ذلك إلى مؤلف آخر عن ابن سينا. وعلى الرغم من أن عدداً كبيرا[1] من الباحثين قد خاضوا فى هذه المشكلة إلا أن هذه الدراسات لم تصل إلى رأى حاسم فى الموضوع.

وقد أشار البعض إلى أن ابن سينا لم يكن كالفارابى ممارسا للتجربة الصوفية بل كان دارسا لها فحسب، وأن كتاباته فى التصوف لم تكن سوى

---

(١) Louis Gardet : La pensée religieuse d'Avicenne ed. Vrin 1951

: L'experiernce mystique selon Avicenne Revue du Caire, no. 141 ,guin 1951, pp. 56 — 67

Yusuf Karam : La vie spirituelle d'apris Ibn Sina Revue du Caire, no 141 . pp. 44 — 55

Goichon : L'evolution philosophique d'Avicenne Revnc Revue philosophique guillit — Sep.1948

— عبد الحليم محمود: التصوف عن ابن سينا

— « الناحية الصوفية فى فلسفة ابن سينا » مقال للدكتور أبو العلا عفيفى ص ٣٩٩ — ٤٤٩ فى الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا ١٩٥٢.

إستكمال لجزء من أجزاء فلسفته، وأنه سجل فيها ما سمع من أحوال الصوفية دون أن يكون واحداً منهم .

ونجد تمام التعبير عن موقف ابن سينا الصوفى فى الفصول الثلاثة الأخيرة من الإشارات : الأول منها فى السعادة التى هى اللذة العقلية . والثانى فى مقامات العارفين. أما الثالث فهو فى أسرار الآيات التى تصدر عن هؤلاء العارفين ، ويتكلم فيه عن الخوارق والكرامات فيحصرها فى أربعة : التمكن من الامتناع عن الغذاء مدة طويلة ـ التمكن من الأفعال الشاقة ـ التمكن من الإخبار عن الغيوب ـ وأخيرا التمكن من التصرف بالعناصر . وقد فصل ابن سينا القول فى تعليل هذه الخوارق تعليلا كافيا .

وفى الفصلين الأول والثانى من الإشارات يتكلم عن اللذة الباطنية العقلية ويقول أنها أعظم من اللذة الحسية، وما اللذة سوى نيل الخير المناسب لكمالنا، ذلك الخير الذى يشتمل عليه المعقول .

وكل كائن فانما يتوق إلى تتميم كماله ، ويلتذ بما هو سبب لكماله،

« فكمال الجوهر العاقل أن تتمثل فيه جلية الحق قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذى يخصه ، ثم يتمثل فيه الوجود كله ، على ما هو عليه مجرداً عند الشواب، مبتدأ فيه بعد الحق الأول بالجواهر العقلية العالية، ثم الروحانية السماوية والأجرام السماوية ، ثم بعد ذلك تمثلا لا يمايز الذات . فهذا هو الكمال الذى يصير به الجوهر العقلى بالفعل، وما سلف فهو الكمال الحيوانى . »[1]

ولكن النفس لا يتحقق كمالها إلا إذا فارقت البدن، وهذا ما يناله العارفون

---

(١) الاشارات جـ ٢ ، ص ٩١ .

للمتأملين لسنى قدس الجبروت . وللعارفين مقامات ودرجات يختصون بهـا ؛ ولهم أمور خفية، وأمور ظاهرة عنهم. أما نفوس البله الجاهلين فانها لا تتناسخ ـ كما يقول الفارابى ـ بل قد تتصل بعد الموت بأبدان تصبح آلات لها، وليست هذه الأبدان إنسانية ولا حيوانية .

ويميز ابن سينا بين الزاهد والعابد والعارف .

فالزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها ؛ أما العابد فهو المواظب على العبادات ، المطيع الأوامر الشرع ، ولمـا كان الناس فى حاجة إلى شريعة عامة تحكمهم لـكى يستطيعوا تبـادل المنافع فى المجتمع فان ضرورة وجود الشريعة : تحتم وجود الشارع وهو النبى . فالشارع هو الذى يوجه العامة إلى طاعة الشرع والقيام بالشعائر العملية للدين .

أما العارف فهو المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت ، مستديما لشروق نور الحق فى سره ؛ وهو هش بش، بسام ، شجاع ، نساء للأحقاد ،جواد ، بمعزل عن محبة الباطل وعن تقية الموت . وعبادته ليست عن رهبة أو معاملة ثمرتها الثواب، بل هى رياضة لهممه وإيثاراً للحق الأول فى ذاته ، وعشقا له. ويفصل ابن سينا مراحل الطريق الصوفى فى الإشارات ، فيذكر أن العارف يصل إلى مقامه بعد اجتيازه لمراحل أولهـا : تطويع الإرادة ، والاعتياد على رياضة النفس حتى تسلك الطريق معرضة عما سوى الحق فتنقاد النفس الأمارة للنفس المطمئنة ، ثم يحصل للنفس ما يسميه ابن سينا بتلطيف السر للتنبيه . ثم تعن له خلسات من نور الحق كأنهـــا بروق تومض إليه ، وتسمى عندهم أوقاتا ، « وكل وقت يكتنفه وجدان، وجد إليه ووجد عليه،ثم إنه لتكثر عليه هذه الغواشى إذا أمعن فى الارتياض » فيرى الحق فى كل شىء . وتبلغ

به الرياضة إلى السكينة ثم يرقى ليصل إلى أعلى الدرجات ، فيرى الله مع كل شيء .

« فاذا عبر الرياضة إلى « النيل » صار سره مرآة مجلوة محاذيا بها شطر الحق ، ودرت عليه اللذات العلا ، وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق ، وكان له نظر إلى الحق،ونظر إلى نفسه ، فكان بعد متردداً . ثم إنه ليغيب عن نفسه، فيلحظ جناب القدس فقط ، وإن لحظ نفسه ، فمن حيث هي لاحظة ، لا من حيث هي بزينتها ، وهناك يحق الوصول . » [1]

هذه هي مراحل الطريق الصوفي كما وصفها ابن سينا في الإشارات وقد صنف ابن سينا رسائل عدة في التصوف كرسالة الطير وحي بن يقظان والعشق والموت والصلاة والزيارة وسلامان وأبسال وكذلك قصيدته العينية .

ويعرض ابن سينا لمراحل الطريق الصوفي في رسالة سلامان وأبسال[2]، فيذكر أن أول درجات العارف هي « الارادة » ويسمى في هذه الحالة « مريدا » وأما المرحلة الثانية فان النفس تستعد فيها للتخلص من العوائق الخارجية التي تمنع انطلاقها ، وذلك برياضة النفس والصوم ، وسماع الألحان الهادئة مع العبارات أو بدونها ... وذلك حتى يتخلص الفكر من تأثير البدن، وتتجه النفس إلى الحب الإلهي،فيحصل للمريد شروق أنوار إلهية ويسمى هذا الحال بالوقت ويزداد حصول الإشراقات له فيصل إلى السكينة ،ثم

---

(١) – (م . س) ص ١١٩ .

(٢) راجع A.F. Mehren, , Vues Théosophiques d' Avicenne, Extrait du Muséon, Louvain 1886 pp. 22-34 (... sur la condition des illumivnés)

يستقر هذا الحال وتحصل له ملكة مشاهدة الأنوار العليا ، وتصبح ذاته مرآة للألوهية ، فيكون حين مشاهدته لذاته مشاهداً لله ، وهذا هو حال الوصول او الوحدة التامة . فحينذلك يرى بعين الألوهية ، ويسمع بسمعها ، ويفعل بقدرة الله ، فلا يكون ثمت تمييز بين العارف وموضوع المعرفة أو بين الباحث عن الحق والحق نفسه ، وهذا هو حال « **الوقوف** » .

* * *

يتضح لنا من هذا العرض الموجز لموقف ابن سينا الصوفى أنه كان على علم تام بمراحل « الطريق » وأنه أجاد وصف هذه المراحل وكيفية الانتقال من مرحلة إلى أخرى . وقد ذهب البعض إلى أن تصوف ابن سينا تصوف نظرى فحسب ، فهو لم يكن صاحب مكاشفة او تجربة ذوقية ، ولم يمارس حياة المجاهدة والوجد ، بل كانت حياته بعيدة عن الورع والتطهر ، وكان موقفه موقف الباحث الذى يدرس ظاهرة التصوف فيسجل أحوال الصوفية ومواجيدهم دون أن يكتوى بنارها ، فيتضوع ريحها عليه ، وينال منها حظا.

والواقع أن الاستشهاد بحياة ابن سينا الظاهرة من حيث أنها كانت حياة لهو واقبال على اللذات الحسية ـ والاستدلال بها على أنه لم يكن صاحب تجربة ذوقية ، أمر غير مقنع تماما ، لا سيا بعد أن عرفنا أن ابن سينا قد نشأ فى بيئة شيعية إسماعيلية ، وأن بعض طوائف الشيعة تقول برفع التكاليف الشرعية عن الإمام وعن الأولياء الواصلين ، مما يجعل الحكم متعذراً على مدى إخلاص ابن سينا فى تجربته الصوفية .

والأمر الذى يهمنا فى هذه الدراسة هو أن نبين كيف أن الاتجاه الصوفى

عند ابن سينا إنما يعد من ناحية أخرى تعبيراً عن الإشراقية الأفلاطونية التى سيكتمل بناؤها عند شهاب الدين السهروردى المقتول ، وأن هـذا الاتجاه الاشراقى عند ابن سينا هو الذى يعبر عن مذهبه الخاص الذى أودعه كتاب الحكمة المشرقيه والذى لانعرف عنه شيئا كثيرا، ولكننا نجد صداه فى رسائله الصوفية ، وفى الجزء الثاني من الاشارات .

أما فلسفة الشفاء فانهـا تلخيص لمذهب المشائين فى الحكمة وقد كانت فى عصره الحكمة الشائعة لجمهور الباحثين والفلاسفة .

نصوص مختارة

من آثار ابن سينا الفلسفية

أولا : من « كتاب الإشارات والتنبيهات »

١ ـ الالهيات : فى الوجود وعلله

الفصل الأول

أعلم انه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس وأن مالا يناله الحس بجوهره ، ففرض وجوده محـال وأن مالا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم أو بسبب ما هو فيـه كأحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وأنت يتأتى لك أن تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لأنك ، ومن يستحق أن يخاطب تعلمان أن هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما لا تشكان فى أن وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود ، لا يخلو : اما أن يكون بحيث يناله الحس . أو لا يكون فان كان بعيدا من أن يناله الحس فقد أخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهـذا أعجب وإن كان محسوسا فله لا محالة وضع وأين مقدار معين وكيف معين لا يتأتى أن يحس بل ولا أن يتخيل الا كذلك .

فان كل محسوس وكل متخيل فانه يتخصص لا محالة بشيء من هـــذه الأحوال وإن كان كذلك لم يكن ملائما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين فى تلك الحال .

فاذن الإنسان من حيث هو واحو الحقيقة بل من حيث حقيقته الأصلية التى لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف . وكذلك الحال فى كل كلى .

الفصل لثانى (وهم وتنبيه)

ولعل قائلا منهم: إن الإنسان مثلا ، انما هو الانسان من حيث له أعضاء من يد وعين وحاجب وغير ذلك. ومن حيث هو كذلك فهو محسوس. فننبه ونقول له إن الحال فى كل عضو كلى مما ذكرته أو تركته كالحال فى الانسان نفسه .

الفصل الثالث (تنبيه)

إن لو كان كل موجود بحيث يدخل فى الوهم والحس لكان الحس والوهم يدخلان فى الحس والوهم ولكان العقل الذى هو الحكم الحق يدخل فى الوهم ومن بعد هذه الأصول ليس شىء من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل فى الحس والوهم وهى من علائق الأمور المحسوسة فما ظنك بموجودات أن كانت خارجـــة الذوات عن درجات المحسوسات وعلائقها .

الفصل الرابع (تذنيب)

كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التى هو بها حق فهو متفق واحد غير مشار إليه فكيف ما ينال به كل حق وجوده .

الفصل الخامس (تنبيه)

الشىء قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا فى وجوده ولك أن تعتبر ذلك بالمثلث مثلا فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذى هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقته المثلثية كأنهما علتاه المادية والصورية . وأما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة أخرى أيضا غير

هذه ليست هى علة تقوم مثلثيته وتكون جزءا من حدها وتلك هى العلة الفاعلية أو الغائية التى هى علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية .

الفصل السادس (تنبيه)

(١) أعلم انك قد تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود فى الأعيان أم ليس بموجود بعد ما تمثل عندك أنه من خط وسطح ولم يتمثل لك أنه موجود .

الفصل السابع (اشارة)

(١) العلة الموجدة للشىء الذى له علل مقومة للماهية ، علة لبعض تلك العلل كالصورة أو لجميعها ، فى الوجود وهى علة الجمع بينها . والعلة الغائية — التى لأجلها الشىء — علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ومعلولة لها فى وجودها فان العلة الفاعلية علة ما لوجودها أن كانت من الغايات . التى تحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها .

الفصل الثامن (اشارة)

إن كانت علة أولى فهى علة لكل وجود ، ولعلة حقيقة كل وجود فى الوجود .

الفصل التاسع

١ — كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته ، من غير التفات إلى غيره : فاما أن يكون بحيث يجب له الوجود فى نفسه . أولا يكون .

فان وجب فهو الحق بذاته ، الواجب الوجود من ذاته ، وهو القيوم .

وإن لم يجب ، لم يجز أن يقال : إنه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجوداً بل إن قرن باعتبار ذاته شرط ، مثل شرط عدم علته صار ممتنعا أو مثل شرط وجود علته ، صار واجبا . وإن لم يقرن بها شرط لاحصول علة ولاعدمها ، بقى له فى ذاته الأمر الثالث وهو الامكان ، فيكون باعتبار ذاته الشىء الذى لا يجب ولا يمتنع . فكل موجود : إما واجب الوجود بذاته . أو ممكن الوجود بذاته .

الفصل العاشر (اشارة)

(١) ماحقه فى نفسه الإمكان فليس يصير موجودا من ذاته ، فانه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه ، من حيث هو ممكن . فان صار أحدهما أولى فلحضور شىء أو غيبته . فوجود كل ممكن هو من غيره .

الفصل الحادى عشر (تنبيه)

(١) إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية ، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا فى ذاته ، والجملة متعلقة بها فتكون غـــيرواجبة أيضا وتجب بغيرها ولنزد هذا بيانا .

الفصل الثانى عشر (شرح)

(١) كل جملة كل واحد منها معلول، فانها تقتضى علة خارجة عن آحادها

(٢) وذلك لأنها ، إما أن لا تقتضى علة أصلا فتكون واجبة غير ممكنه وكيف يتأتى هذا وإنما تجب باحادها؟ وإما أن تقتضى علة هى الآحاد بأسرها، فتكون معلولة لذاتها ، فان تلك الجملة والكل شىء واحد . وأما الكل بمعنى كل واحد فليس به الجملة . وإما أن تقتضى علة هى بعض الآحاد وليس بعض

الآحاد أولى بذلك من بعض اذا كان كل واحد منهسا معلولا لأن علته أولى بذلك . وإما أن تقتضى علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقى .

الفصل الثالث عشر (إشارة)

(١) كل علة جملة هى غير شىء من آحادها ، فهى علة أولا للاحاد ثم للجملة ، والا فلتكن الآحاد غير محتاجة اليها ، فالجملة اذا تمت بآحادها لم تحتج إليها بل ربما كان شيء ما ، علة لبعض الآحاد دون بعض فلم يكن علة للجملة على الإطلاق .

الفصل الرابع عشر (إشارة)

(١) كل جملة مترتبة من علل ومعلومات على الولاء ، وفيها علة غير معلولة، فهى طرف لأنها إن كانت وسطا فهى معلولة .

الفصل الخامس عشر (إشارة)

(١) كل سلسلة مترتبة من علل ومعلومات ـ كانت متناهية أو غير متناهية ـ فقد ظهر أنها اذا لم يكن فيها إلا معلول ، احتاجت إلى علة خارجة عنها لكنها تتصل بها لا محالة طرفا .

وظهر أنه إن كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية . فكل سلسلة تنتهى إلى واجب الوجود بذاته .

الفصل السادس عشر (إشارة)

(١) كل أشياء تختلف بأعيانها وتتفق فى أمر مقوم لها : فاما أن يكون ما تتفق فيه لازما من لوازم ما تختلف فيه فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر .

وإما أن يكون ما تختلف فيه لازما لما تتفق فيه فيكون الذى يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر . وإما أن يكون ما تتفق فيه عارضا عرض لما تختلف فيه وهذا غير منكر وإما أن يكون ما تختلف فيه عارضا عرض لما تتفق فيه وهذا أيضا غير منكر .

الفصل السابع عشر : (إشارة)

(١) قد يجوز أن تكون ماهية الشىء سببا لصفة من صفاته وأن تكون صفة له ، سببا لصفة أخرى مثل الفصل للخاصة . ولكن لا يجوز أن تكون الصفة هى الوجود للشىء انما هى بسبب ماهيته التى ليست هى الوجود أو بسبب صفة أخرى لأن السبب متقدم فى الوجود ولا متقدم قبل الوجود .

الفصل الثامن عشر : إشارة

واجب الوجود المتعين :

إن كان تعينه ذلك لأنه واجب الوجود ، فلا واجب وجود غيره . وإن لم يكن تعينه لذلك ، بل لأمر آخر ، فهو معلول . لانه إن كان وجـــود واجب الوجوب لازما لتعينه ، كان الوجود لازما لماهية غيره ، أو صفة ، وذلك محال . وإن كان عارضا ، فهو أولى بأن يكون لعلة . وإن كان ما يتعين به عارضا لذلك فهو لعلة . فان كان ذلك وما يتعين به ماهية واحدة ، فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده . وهـذا محال . وإن كان عروضه بعد تعين أول سابق ، فكلامنا فى ذلك السابق وباقى الاقسام محال .

الفصل التاسع عشر : فائـــدة

علم من هذا :

أن الاشياء التى لها حد نوعى واحـد ، فانما تختلف بعلل أخرى . وأنه

إذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلل ، وهى المادة ، لم يتعين إلا أن يكون فى طبيعته من حق نوعها أن يوجد شخصا واحدا. وأما إذا كان يمكن فى طبيعة نوعها أن تحمل على كثيرين ، فتعين كل واحـد بعلة ، فلا يكون سوادان ولا بياضان فى نفس الامر ، إذا كان لا إختلاف بينهما فى الموضع وما يجرى مجراه .

الفصل العشرون : تذنيب

قد حصل من هذا :

أن واجب الوجود واحد ، بحسب تعين ذاته · وأن واجب الوجـود لا يقال على كثرة اصلا .

الفصل الحادى والعشرون: إشارة

لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين، أو أشياء تجتمع ، لوجب بها ، ولكان الواحـد منها ، أو كل واحد منها ، قبل واجب الوجـود ، ومقوما لواجب الوجـــود . فواجب الوجود لا ينقسم فى المعنى ولا فى الكم .

الفصل الثانى والعشرون : إشارة

كل ما لايدخل الوجود فى مفهوم ذاته، على ما اعتبرناه قبل ، فالوجود غير مقوم له فى ما هيته . ولا يجوز أن يكون لازما لذاته ، على ما بان . فبقى أن يكون عن غيره .

الفصل الثالث والعشرون : تنبيه

كل متعلق الوجـود بالجسم المحسوس ، يجب به ، لا بذاته . وكل جسم محسوس ، فهو متكثر: بالقسمة الكمية ، وبالقسمة المعنوية إلى هيولى وصورة.

أيضا كل جسم محسوس فستجد جسما آخر من نوعه ، أو من   نوعه
إلا باعتبار جسميته . وكل جسم محسوس ، وكل متعلق به معلول .

الفصل الرابع والعشرون : إشارة

واجب الوجود لا يشارك شيئا من الأشياء فى ماهية ذلك الشىء ، لأن كل ماهية لما سواه ، مقتضيه لإمكان الوجود .

وأما الوجود فليس بماهية لشىء ، ولاجزء من ماهية شىء ، أعنى الاشياء التى لها ماهية ، لا يدخل الوجود فى مفهومها ، بل هو طارىء عليها .

فواجب الوحود لا يشارك شيئا من الاشياء فى معنى جنسى ، ولا نوعى ، فلا يحتاج إذن إلى أن ينفصل عنها بمعنى فصلى أو عرضى ، بل هو منفصل بذاته . فذاته ليس لها حد ، إذ ليس لها جنس ولا فصل .

الفصل الخامس والعشرون : وهم وتنبيه

ربما ظن أن معنى الموجود لا فى موضوع يعم الأول وغيره عموم الجنس ، فيقع تحت جنسى الجوهر .

وهذا خطأ ، فان الموجود لا فى موضوع الذى هو كالرسم للجوهر ليس يعنى به الموجود بالفعل وجوداً لا فى موضوع ، حتى يكون من عرف أن زيداً هو فى نفسه جوهر ، عرف منه أنه موجود بالفعل ، أصلا ، فضلا عن كيفية ذلك الوجـود . بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم ، وتشترك فيه الجواهر النوعيه عند القوة ، كما تشترك فى الجنس ، هو أنه ماهية وحقيقة ، إنما يكون وجودها لا فى موضوع .

وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو ، لذاتيها ، لا لعلة .

وأما كونه موجودا بالفعل ، الذى هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا فى موضوع ، فقد يكون له بعلة ، فكيف المركب منه ومن معنى زائد !؟ فالذى يمكن أن يحمل على زيد كالجنس : ليس يصلح حمله على واجب الوجود أصلا . لانه ليس ذا ماهية يلزمها هذا الحكم، بل الوجود الواجب له ، كالماهية لغيره . واعلم أنه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة كالجنس ، لم يصر باضافة معنى سلبي إليه جنسا لشىء فان الموجود لما لم يكن من مقومات الماهية . بل من لوازمها ، لم يصر بأن يكون لا فى موضوع ، جزءا من المقوم ، فيصير مقوما ، وإلا لصار باضافة المعنى الايجابي إليه جنسا للاعراض التى هى موجودة فى موضوع .

الفصل السادس والعشرون : إشارة.

الضد : يقال عند الجمهور على مساو فى القوة ممانع . وكل ما سوى الاول معلول ، والمعلول لا يساوى المبدأ الواجب . فلا ضد للأول من هذا الوجه . ويقال عند الخاصة، لمشارك فى الموضوع معاقب غير مجامع ، إذ كان فى غاية البعد طباعا ، والاول لا تتعلق ذاته بشىء ، فضلا عن الموضوع ، فالاول لا ضد له بوجه .

الفصل السابع والعشرون : تنبيه

الأول لا ند له ، ولا ضد له ، ولا جنس له . ولا فصل له ، فلا حد له ، ولا إشارة إليه إلا بصريح العرفان العقلى .

الفصل الثامن والعشرون : إشارة

الاول معقول الذات قائمها ، فهو قيوم برىء عن العلائق ، والعهد ،

والمواد ، وغيرها ، مما يجعل الذات بحال زائدة ، وقد علم أن هذا حكمه فهو عاقل لذاته ، معقول لذاته .

الفصل التاسع والعشرون : تنبيه

تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته ، وبراءته عن الصفات إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلا عليه ، لكن هذا الباب أوثق وأشرف ، أى إذا اعتبرنا حال الوجود ، يشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود . وإلى مثل هـذا أشير فى الكتاب الكريم . « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم ، حتى يتبين لهم أنه الحق » . أقول : إن هـذا حكم لقوم . ثم يقول : « أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ؟ » أقول: إن هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه .

٢ ـ النمط الخامس — فى الصنع والابداع :

الفصل الأول : وهم وتنبيه

أنه قد سبق إلى الأوهام العامية أن تعلق الشيء الذى يسمونه مفعولا بالشيء الذى يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذى تسمى به العامة المفعول مفعولا ، والفاعل فاعلا .

وتلك الجهة أن ذلك أوجد وصنع وفعل ، وهذا أوجد وفعل وضيع ، وكل ذلك يرجع إلى أنه قد حصل للشيء من شيء آخر ، وجود بعد ما لم يكن . وقد يقولون : إنه إذا وجد ، فقد زالت الحاجة إلى الفاعل ، حتى إنه لو فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجودا ، كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء ، حتى إن كثيراً منهم لا يتحاشى أن يقول : لو جاز على البارى

تعالى العدم لما ضر عدمه وجود العالم ، لان العالم عنده ، إنما احتاج إلى الباري تعالى فى أن اوجده ، أى أخرجه من العدم إلى الوجود ، حتى كان بذلك فاعلا ، فاذا قد فعل وحصل له الوجود عن العدم ، فكيف يخرج بعد ذلك إلى الوجود عن العدم ، حتى يحتاج إلى الفاعل ؟

وقالوا : لو كان يفتقر إلى البارى تعالى من حيث هو موجود ، لكان كل موجود ، مفتقرا إلى موجد آخر ، والبارى أيضا ، وكذلك إلى غير النهاية . ونحن نوضح الحال فى كيفية ذلك ، وفيما يجب أن يعتقد فى هذا .

الفصل الثانى : تنبيه

يجب علينا أن نحلل معنى قولنا : صنع ، وفعل ، وأوجد . إلى الاجزاء البسيطة من مفهومه ، ونحذف منه ما دخوله فى الغرض دخول عرضى . فنقول : إذا كان شيء من الاشياء معدوما ، ثم إذا هو موجود بعدم العدم بسبب شيء ما ، فانا نقول له : « مفعول » . ولا نبالى الآن ، أكان أحدهما محمولا عليه الآخر : مساويا ، أو أعم ، أو أخص ، حتى يحتاج مثلا إلى أن يزاد فيقال : موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء بتحرك من الشيء ، ومباشرة ، وبالة ، وبقصد اختيارى ، أو غيره ، أو بطبع ، أو تولد . أو غير ذلك ، أو بشيء من مقابلات هذه ، فلسنا نلتفت الآن إلى ذلك . على أن الحق أن هذه الأمور زائدة على كون الشيء مفعولا . والذى يقابله ، ويكون بسببه ، فانا نقول له . فاعل ، والدليل على هذه المساواة أنه لو قال قائل : فعل بآلة ، أو بحركة ، أو بقصد أو بطبع ، لم يكن أورد شيئا ينقض كون الفعل فعلا ، أو يتضمن تكريرا فى المفهوم .

أما النقض : فمثلا لو كان مفهوم الفعل يمنع عن أن يكون بالطبع . فاذا قال : فعل بالطبع ، كان كأنه قال : فعل ما فعل .

وأما التكرير : فمثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار. فاذا قال: فعل بالاختيار ، كان كأنه قال : الإنسان حيوان . فاذا كان مفهوم الفعل ذلك ، أو بعض مفهوم الفعل ، فليس يضرنا ذلك فى غرضنا . ففى مفهوم الفعل وجود وعدم، وكون ذلك الوجود بعدالعدم ، كأنه صفة لذلك الوجود محمولة عليه . فأما العدم فلن يتعلق بفاعل الوجود المفعول . وأما كون هـذا الوجود موصوفا بأنه بعد العدم ، فليس بفعل فاعل ؟ ولا جعل جاعل ؟ إذ هذا الوجـود لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن أن يكون إلا بعد العدم . فبقى أن يكون تعلقه من حيث هو هـــذا الوجود . إما وجود ما ليس بواجب الوجود وإما وجود ما يجب أن يسبق وجوده العدم .

الفصل الثالث : تكملة وإشارة

فالآن لنعتبر أنه لأى الامرين يتعلق ، فنقول : إن مفهوم كونه غـير واجب الوجود بذاته ، بل لغيره ، لا يمتنع أن يكون على قسمين : أحدهما واجب الوجود بغيره دائما ، والثانى : واجب الوجـود بغيره وقتا ما . فان هذين يحمل عليها واجب الوجود بغيره ، ويسلب عنها واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم ، ما لم يمنع شىء من خارج . وأما مسبوق العدم فليس له إلا وجه واحد ، وهو فى مفهومه أخص من مفهوم الأول . والمفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير . وإذا كان معنيان أحدهما أعم من الآخر ، ويحمل على مفهوميهما معنى فان ذلك المعنى : للأعم ، بذاته أولا . وللأخص بعده ثانيا . لأن ذلك المعنى لا يلحق الأخص ، إلا وقد لحق الاعم ، من غير عكس حتى لو جاز ههنا أن لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده لغيره ، ويمكن له فى حد نفسه ، لم يكن هذا التعلق . فقد بان أن هذا التعلق هو بسبب الوجـه

الآخر . ولأن هذه الصفة دائمة الحمل على المعلومات ، ليس فى حال الحدوث فقط ، فهذا التعلق كان دائما . وكذلك إن كان لكونه مسبوق العدم، فليس هذا الوجود إنما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط ، حتى يستغنى بعد ذلك عن الفاعل .

الفصل الرابع تنبيه

الحادث بعد مالم يكن ، له قبل لم يكن فيه : ليس كقبلية التى هى على الاثنين ، التى قد يكون بها ماهو قبل ، وماهو بعد ، معاً فى حصول الوجود. بل قبلية قبل لا تثبت مع البعد . ومثل هذا ففيه أيضا تجدد بعدية بعد قبلية باطلة . و ليس تلك القبلية : هى نفس العدم ، فقد يكون العدم بعد ، ولا ذات الفاعل ، فقد تكون قبل ، ومع ، وبعد . فهى شىء آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال .

وقدعلمت أن مثل هذا الاتصال الذى يوازى الحركات فى المقادير، لن يتألف المقادير من غير منقسمات .

الفصل الخامس إشارة .

ولأن التجدد لا يمكن إلا مع تغير حال ، وتغير الحال لا يمكن إلا لذى قوة تغير حال ، أعنى الموضوع ، فهذا الاتصال إذن متعلق بحركة ومتحرك أعنى بتغير ومتغير ، لا سيما مايمكن فيه أن يتصل ولا ينقطع ، وهى الوضعية الدورية . وهذا الاتصال يحتمل التقدير ، فان « قبلا » قد يكون أبعد ، و « قبلا » قد يكون أقرب ، فهو كم معد للتغير وهذا هو الزمان، وهو كمية الحركة ، لا من جهة المسافة ، بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان .

الفصل السادس إشارة

كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود ، فكان إمكان وجوده حاصلا . وليس هو قدرة القادر عليه، وإلا لكان إذا قيل فى المحال : إنه غير مقدور عليه ، أو أنه غير ممكن فى نفسه فقد قيل : إنه غير مقدور عليه ؛ لأنه غير مقدور عليه ، أو أنه غير ممكن فى نفسه ؛ لأنه غير ممكن فى نفسه .

فبين إذن أن هذا الإمكان غير كون القادر علية قادراً عليه . وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا فى موضوع ، بل هو إضافى ، فيفتقر إلى موضوع ، فالحادث يتقدمه قوة وجوده ، وموضوع .

الفصل السابع : تنبيه .

الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة : مثل البعدية والزمانية والمكانية. وإنما نحتاج الآن من الجملة إلى ما يكون باستحقاق الوجود ، وإن لم يمتنع أن يكونا فى الزمان معا ، وذلك إذا كان وجود هذا عن آخر ، ووجود آخر ليس عنه ، فما استحق هذا الوجود إلا والآخر حصل له الوجود، ووصل إليه الحصول .

وأما الآخر فليس بتوسط هذا بينه ، وبين ذلك الآخر فى الوجود ، بل يصل اليه الوجود لا عنه ، وليس يصل الى ذلك إلا مارا على الآخر . وهذا مثل ما نقول: حركت يدى فتحرك المفتاح، أو ثم تحرك المفتاح ، ولا نقول تحرك المفتاح فتحركت يدى ، أو ثم تحركت يدى وإن كانا معا فى الزمان. فهذه بعدية بالذات . ثم أنت تعلم أن حال الشيء الذى يكون للشيء باعتبار ذاته ، فتخليا عن غيره قبل حاله من غيره ، قبلية بالذات : وكل موجود عن

غيره ، يستحق العدم لو انفرد ، أو لا يكون له وجود لو انفرد ؛ بل انما له الوجود عن غيره . فإذن لا يكون له وجود، قبل أن يكون له وجود ، وهـو الحدوث الذاتى .

الفصل الثامن : تنبيه

وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هى على الحال التى بها تكون علة من طبيعة ، أو إرادة ، أو غير ذلك أيضا ، من أمور يحتاج إلى أن تكون من خارج ، ولها مدخل فى تتميم كون العلة علة بالفعل :

مثل الآلة : حاجة النجار إلى القدوم . أو المادة . حاجة النجار إلى الخشب أو المعان . حاجة النشار إلى نشار آخر . أو الوقت : حاجة الأدمى إلى الصيف . أو الداعى : حاجة الآكل إلى الجوع . أو زوال المانع : الغسال إلى زوال الدجن .

وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التى هى بها علة فعل، سواء كانت ذاتها موجودة لا على تلك الحالة ، أو لم تكن موجودة أصلا . فاذا لم يكن شىء معوق من خارج ، وكان الفاعل بذاته موجـودا ، ولكنه ليس لذاته علة ، توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة . فاذا وجدت كانت طبيعة ، أو إرادة جازمة ، أوغير ذلك ــ وجب وجود المعلول . وإن لم توجد ، وجب عدمه .

وأيها فـرض أبداً ، كان ما بازائه أبدا ، أو وقتا ما ، كان وقتا ما . وإذا جاز أن يكون شيىء متشابه الحال فى كل شىء وله معلول ، لم يبعد أن يجب عنه سرمدا . فان لم يسم هذا مفعولا، بسبب أن لم يتقدمه عدم، فلا مضايقة فى الأسماء بعد ظهور المعنى .

الفصل التاسع : تنبيه

الإبداع هو أن يكون من الشيء وجـود لغيره ، متعلق به فقط ، دون متوسط من مادة ، أو آلة ، أو زمان . وما يتقدمه عدم زمانى ، لم يستغن عن متوسط . والإبداع أعلى مرتبة من التكوين ولاحداث .

الفصل العاشر . تنبيه وإشارة .

كل شيء لم يكن ثم كان ، فبين فى العقل الأول أن نرجح أحد طرفى إمكانه وصار أولى بشيء وبسبب ،وإن كان قد يمكن العقل أن يذهل عن هذا البين ، ويفزع إلى ضروب من البيان . وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشيء . إما أن يقع ، وقد وجب عن السبب . أو بعد لم يجب بل هو فى حد الإمكان عنه ، إذ لا وجه للامتناع عنه فيعود فى الحال فى طلب سبب الترجيح جذعا ، ولا يقف فالحق أنه يجب عنه .

الفصل الحادى عشر : تنبيه

مفهوم أن علة ما ، بحيث يجب عنها غير مفهوم أن علة ما بحيث يجب عنها وإذا كان الواحد يجب عنه شيئان ، فن حيثيتين مختلفتى المفهوم ، مختلفتى الحقيقة . فاما أن يكونا من مقوماته . أو من لوازمه ، أو بالتفريق . فان فرضتا من لوازمه ، عاد الطلب جذعا ، فتنتهى إلى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين . إما للماهية ، وإما لأنه موجود ، وإما بالتفـريق ، فكل مايلزم عنه اثنان معا ليس أحدهما بتوسط الآخر ، فهو منقسم الحقيقة .

الفصل الثاني عشر : أوهام وتنبيهات

قال قوم : إن هـذا الشيء المحسوس ، موجود لذاته ، واجب لنفسه .

لكنك إذا تذكرت ما قيل لك فى شرط واجب الوجود ، لم تجد هـــذا المحسوس واجبا .

وتلوت قوله تعالى :

« لا أحب الآفلين »

فان الهوى فى حظيرة الإمكان ، أفول ما .

وقال آخـرون : بل هذا الموجود المحسوس معلول ثم افترقوا : فمنهم من زعم : أن أصله وطينته غير معلولين ، لكن صنعته معلولة . فهؤلاء قـد جعلوا فى الوجـود واجبين . وأنت خبير باستحالة ذلك و منهم من جعل وجوب الوجود لضدين ، أو لعدة أشياء . وجعل غـــير ذلك من ذلك . وهؤلاء فى حكم الذين من قبلهم . ومنهم من وافق على أن واجب الوجود واحد ثم افترقوا : فقال فريق منهم : إنه لم يزل ، ولاوجود لشىء عنه ، ثم ابتدأ وأراد وجود شىء عنه . ولولا هذا ، لكانت أحـوال متجددة من أصناف شتى فى الماضى ، لا نهاية لها ، موجودة بالفعل ، لأن كل واحد منها وجـد ، فالكل وجد، فيكون لما لانهاية له من أمور متعاقبة، كلية منحصرة فى الوجود قالو: وذلك محال وإن تكن كلية حاصرة لأجزائها معا، فانها فى حـكم ذلك . وكيف يمكن أن تكون حال من هذه الاحوال ، توصف بأنها لاتكون إلا بعد مالا نهاية له ، فتكون موقوفة على مالا نهاية له، فتكون موقوفة على مالا نهاية له ، فينقطع إليها ما لا نهاية له ؟ ثم كل وقت يتجدد ، يزداد عدد تلك الاحوال و كيف يزداد عدد مالانهاية له ؟ ومن هؤلاء من قال : إن العالم وجد حين كان أصلح لوجوده .

ومنهم من قال : لايمكن وجوده إلا حين وجـــد . ومنهم من قال :

لا يتعلق وجوده بحين ، و لا بشيء آخر ، بل بالفاعل ولا يسأل عما فعل ، أو لم يفعل . فهؤلاء هؤلاء .

وبازاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدانية الأول، يقولون إن واجب الوجود بذاته ، واجب الوجود فى جميع صفاته وأحـواله الأولية . وإنه لم يتميز فى العدم الصريح حال الاولى فيها به أن لا يوجد شيئا ، أو بالاشياء أن لا توجد عنه أصلا ، وحال بخلافها .

ولا يجوز أن تسنح إرادة متجددة إلالداع ، ولا أن تسنح جزافا ، و كذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة ، أو غير ذلك بلا تجدد حال . و كيف تسنح إرادة لحال تجددت ، وحال ما يتجدد كحال ما يمهد له التجدد فيتجدد .

و إذا لم يكن تجدد ، كانت حال مالم يتجدد شيء ، حالا واحدة مستمرة على نهج واحد ، سواء جعلت التجدد لأمر تيسر ، أو لأمر زال ، مثلا كحسن من الفعل وقت ما تيسر ، أو وقت معين ، أو غير ذلك مما عد .

و كقبيح كان يكون له ، أو كان قـد زال أو عائق أو غير ذلك كان فزال . قالوا : فاذن كان الداعى الى تعطيل واجب الوجود ، عن إفاضة الخير والجود ، هو كون المعلول مسبوق العدم ، لا محالة .

فهذا الداعى ضعيف ، قـد انكشف لذوى الانصاف ضعفه . على انه قائم فى كل حال ، وليس فى حال أولى بايجاب السبق منه فى حال .

وأما كون المعلول ممكن الوجود فى نفسه ، واجب الوجود لغيره ، فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره ، كما نبهت عليه .

وأما كون غير المتناهى كلا موجوداً ، لكون كل واحـــد وقتاً ما ، موجوداً ، فهو توهم خطأ،فليس إذا صح على كل واحد حكم ، صح على كل محصل، الا لكان يصح أن يقال : الـكل من غير المتناهى يمكن أن يدخل فى الوجود ، لأن كل واحد يمكن أن يدخل فى الوجود فيحمل الإمكان على الـكل ، كما يحمل على كل واحد .

قالوا : ولم يزل غير المتناهى من الأحوال التى يذكرونها معدوما ، إلا شيئا بعد شىء . وغير المتناهى المعدوم قد يكون فيه أكثر وأقل ، ولا يثلم ذلك كونها غير متناهية فى العدم .

وأما توقف الواحد منها على أن يوجد قبله مالأنهاية له ، أو أحتياج شىء منها إلى أن ينقطع إليه مالانهاية له،فهو قول كاذب ، فان معنى قولنا :توقف كذا على كذا ،هوان الشيئين وصفا معا بالعدم، والثانى لم يكن يصح وجوده إلا بعد وجود المعدوم الأول .وكذلك الاحتياج .

ثم لم يكن ألبتة ولا فى وقت من الأوقات يصح أن يقال : إن الآخر كان متوقفا على وجود مالا نهاية له ، أو محتاجاً إلى أن ينقطع إليه ما لانهاية له ، بل أى وقت فرضت ، وجدت بينه وبين الأخير أشياء متناهية .

ففى جميع الأوقات هـذه صفته ، لا سيما والجميع عندكم ، وكل واحد ، واحد . فان عنيتم بهـذا التوقف أن هذا لم يوجد إلا بعد وجود أشياء كل واحد منها فى وقت آخر ، لا يمكن أن يحصى عددها ، وذلك محال . فهـذا هو نفس المتنازع فيه أنه ممكن أو غير ممكن ، فكيف يكون مقدمة فى إبطال نفسه ، أفبأن يغير لفظها تغييراً لا يتغير به المعنى ؟

فالواجب من اعتبار ما نبهنا عليه أن يكون الصانع الواجب الوجود غير

مختلف النسب إلى الأوقات والأشياء الكائنة عنه ، كوناً أوليا ، وما يلزم ذلك الاعتبار لزوماً ذاتياً ، إلا ما يلزم من اختلافات تلزم منها فيتبعها التغير.

فهذه هى المذاهب وإليك الاختيار بعقلك دون هواك ، بعد أن تجعل واجب الوجود واحداً .

٣ — فى الغايات ومبادئها وفى الترتيب :

الفصل الأول : تنبيه

أتعرف ما الغنى الغنى التام ؟

هو الذى يكون غير متعلق بشىء خارج عنه أمور ثلاثة : فى ذاته ، وفى هيئات متمكنة من ذاته ، وفى هيئات كمالية إضافية لذاته ، فمن احتاج الى شىء آخر خارج عنه حتى يتم له : ذاته ، أو حال متمكنة من ذاته، مثل شكل أو حسن أو غير ذلك ، أو حال لها إضافة ما ، كعلم ، أو عالية ، أو قدرة أو قادرية . فهو فقير محتاج الى كسب .

الفصل الثانى : تنبيه

إعلم أن الشىء الذى إنما يحس به أن يكون عنه شىء آخر، ويكون ذلك أولى وأليق من أن لا يكون ، فانه إذا لم يكن عنه ذلك :

لم يكن ماهو أولى وأحسن به مطلقا، وأيضا لم يكن ماهو أولى أحسن به مضافا ، فهو مسلوب كمال ما ، يفتقر فيه الى الكسب .

الفصل الثالث : تنبيه

فما أقبح ما يقال: من أن الامور العالية تحاول أن تفعل شيئا لما تحتها ، لأن ذلك أحسن بها، ولتكون فعالة للجميل، فان ذلك من المحاسن والأمور اللائقة بالأشياء الشريفة. وأن الأول الحق يفعل شيئا لأجل شىء ، وأن لفعله لمية .

الفصل الرابع : تذنيب

أتعرف ما الملك ؟ الملك الحق هو الغنى الحق مطلقا ، ولا يستغنى عنه

شيء في شيء ، وله ذات كل شيء ، لأن كل شيء منه ، أو مما منه ذاته. فكل شيء غيره فهو له مملوك ، وليس له إلى شيء فقر .

الفصل الخامس : تنبيه

أتعرف ما الجود ؟ الجود هو إفادة ما ينبغي لا لعوض . فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ، ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل، وليس بجواد . وليس العوض كله عينا ، بل وغيره ، حتى الثناء، والمدح، والتخلص من المذمة ، والتوصل إلى أن يكون على الأحسن ، أو على ما ينبغي . فمن جاد ليشرف ، أو ليحمد ، أو ليحسن به ما يفعل ، فهو مستعيض غير جواد. فالجواد الحق هو الذي تفيض منه الفوائد لا لشوق منه ، وطلب قصدي ، لشيء يعود إليه . واعلم أن الذي يفعل شيئا ، لو لم يفعله ، قبح به ، أو لم يحسن منه ، فهو بما يفيده من فعله متخلص .

الفصل السادس : إشارة

والعالي لا يكون طالبا أمرا لأجل السافل ، حتى يكون ذلك جاريا منه مجرى الغرض ، فان ما هو غرض قد يتميز عند الاختيار من نقيضه، ويكون عند المختار أنه أولى وأوجب ، حتى إنه لو صح أن يقال فيه : إنه أولى في نفسه وأحسن ، ثم لم يكن عند الفاعل أن طلبه وإرادته أولى به وأحسن، ولم يكن غرضا . فاذن الجواد ، والملك الحق ، لا غرض له . والعالي لا غرض له في السافل .

الفصل السابع : تنبيه

كل دائم حركة بارادة ، فهو متوقع أحد الاغراض المذكورة الراجعة

إليه ، حتى كونه منفصلا ، أو مستحقا للمدح . فما جل عن ذلك،ففعله أجل من الحركة والإرادة .

الفصل الثامن : وهم وتنبيه

اعلم أنما يقال: من أن فعل الخير واجب حسن فى نفسه،شىء لا مدخل له فى أن يختاره الغنى ، إلا أن يكون الإتيان بذلك الحسن ينزهه ويمجده ، ويزكيه ، ويكون تركه ينقص منه ويثلمه . وكل هذا ضد الغنى .

الفصل التاسع : إشارة

لا تجد إن طلبت مخلصا إلا أن تقول : إن تمثل النظام الكلى فى العلم السابق ، مع وقته الواجب اللائق ، يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وتفاصيله معقولا فيضانه . وكل ذلك هو العناية . وهذه جملة ستهدى سبيل تفاصيلها

الفصل العاشر : تنبيه

قد تبين لك أن الحركات السماوية قد تتعلق : بارادة كلية . وبارادة جزئية . وتعلم أن مبدأ الإرادة الكلية المطلقة الأولى ، يجب أن يكون ذاتا عقلية مفارقة . فان كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها، لم يصحبها فقر،فكانت إرادة مما يشبه العناية المذكورة. وأنت تعلم أن المراد الكلى ليس مما يتجدد ويتصرم، على انقطاع ، أو على اتصال بل إما أن يكون محصل الطبيعة،أو معدومها والأمور الدائمة : لا يجوز أن يقال : لم يزل شىء لها مفقودا ، ثم حصل . ولا يجوز أيضا أن يقال : لم يزل حاصلا،وهو مطلوب. بل كل ما لاتها حاضرة حقيقية ، ليست جزئية ظنية ، ولا تخيليه . وليست نسب أمثال ما ذكرناه

إلى الأجسام السماوية ، نسبت نفوسنا إلى أجسامنا ، فى أن يحصل منها حيوان واحد ، كما عليه حالنا ، لأن نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه، من حيث تتميمه، لتطلب مبادىء الكمال منه ، ولولا هذا ، لكانا جوهرين متباينين. وأما نفس السماء فهى : إما صاحب إرادة جزئية . أو صاحب إرادة كلية متعلق بها ، لينال من ضربا من الاستكمال ، إن كان ، وفيه سر .

الفصل الحادى عشر : إشارة وتنبيه

ولا يمكن أن يقال : إن تحريكها للسماء لداع شهوانى ، أو غضبى ، بل يجب أن يكون أشبه بحركاتنا عن عقلنا العملى . ولا بد أن تكون لمعشوق ومختار : إما لينال ذاتــــه . أو حاله . أو ما يشبهها . ولو كان للأول . لوقف إذا نال أو طلب المحـال . وكذلك لو كان لطلب ينل الشبه من حيث يستقر . فهو لينل شبه لا يستقر . فلا ينال كماله إلا على تعاقب يشبه المنقطع بالدائم ، وذلك إذا كان المتبدل بالعدد يستبقى نوعه بالتعاقب، ويكون كل عدد يفرض لمـا هو بالقوة يكون له خروج بالفعل لا محالة ، ولنوعه أو صنفه حفظ بالتعاقب .

فيكون المتشوق متشبها بالأمور التى بالفعل ، من حيث براءتها عن القوة راشحا عنه الخير الفائض من حيث هو تشبه بالعالى ، لا من حيث هو إفاضة على السافل . ومبدأ ذلك فى أحوال الوضع التى هى هيئات فياضة . وإنمـا يجرى ما بالقوة فيها مجرى الفعل ، بما يمكن من التعاقب .

الفصل الثانى عشر : تنبيه

لو كان المتشبه به واحداً ، لكان التشبه فى جميع السماوية ، واحداً .وهو

مختلف . ولو كان لواحد منه بالآخر مشابهة ، لشابهه فى المنهاج ، وليس كذلك إلا فى قليل .

الفصل الثالث عشر : وهم وتنبيه

ذهب قوم إلى أن المتشبه به واحد فقط . وأن الحركات كان يجوز فيها أن تكون متشابهة . ولكنها لما كان سواء لها أن تتحرك إلى أية جهة اتفقت فينال الغرض بالحركة : ثم كان يمكن لها أن تطلب الحركة على هيأة نفاعة لما تحتها ، وإن لم تكن الحركة فى أصلها لذلك . جمعت : بين الحركة لما استدعى منها الحركة ، من الغرض وبين جعلها على هيأة نفاعة . ونحن نقول : لو جاز أن يتوخى بهيأة الحركة نفع السافل،جاز أن يتوخى بالحركة ذلك أيضا . وكان لقائل أن يقول : لما كان لها أن تتحرك وأن تسكن ، سواء لديها الأمران ، مثل جهتى الحركتين ، ثم كان أن تتحرك أنفع للسافل اختارته . بل إذا كان الأصل هو أنها لا تعمل لاجل السافل، بل إنما تطلب شيئا عاليا ، فيتبعه نفع ، فيجب أن تكون هيأة الحركة كذلك . وإذا كان كذلك ، وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع . فاذن المتشبه به أمور مختلفة بالعدد . وإن جاز أن يكون المتشبه الأول واحدا ، ولأجله تشابهت الحركات فى أنها دورية .

الفصل الرابع عشر زيادة تبصرة

الآن ليس لك أن تكلف نفسك إصابة كنه هـذا التشبه بعد أن تعرفه بالجملة . فان قوى البشر وهم فى عالم الغربة ، قاصرة عن اكتناه ما دون هذا فكيف هـذا ؟ وجود أنه إذا كان المحرك يريد تشبها ينال منه على التجدد أمرا ، أن يعرض منه فى بدنه انفعال يليق بذلك التشبه ، من طلب الدوام ،

كما يعرض فى بدنك من انفعالات تتبع انفعال نفسك .

وأنت إذا طلبت الحق بالمجاهـدة فيه ، فربما لاح لك سر واضح خفى ، فاجتهد واعلم أنه كيف يمكن ذلك ، وأنها تكون هيأة تشبه الخيالات ، لاعقلية صرفة ، وإن كانت خيالات عن عقلية صرفه بحسب استعداد تلك القوى الجسمانية . وأنت عندما تلوح المعقولات فى نفسك ، تصيب محاكاة لها من خيالك ، بحسب استعدادك ، وربما تأدت إلى حركات من بدنك . ثم إن اشتهيت ضربا آخر من البيان مناسبا لمـا كنا فيه ، فاسمع .

الفصل الخامس عشر : تنبيه

القوة : قد تكون على أعمال متناهية ، مثل تحريك القوة التى فى المدرة . وقد تكون على أعمال متناهية ، مثل تحريك القوة التى للسماء . تسمى الاولى متناهيةوالاخرى غير متناهية . وإن كانا قديقا لان لغير هذين المعينين .

الفصل السادس عشر : إشارة

الحركات التى تفعل حدوداً ونقطا ، هى التى يقع بها الوصول والبلوغ ، عن محرك موصل ، يكون فى آن الوصول موصلا بالفعل ، فان الإيصال ليس قبل المفارقة ، والحركة ، وغير ذلك مما لا يقع فى آن .

ثم إنه يزول عنه كونه موصلا فى جميع زمان مفارقة المتحرك للحد . وتكون صيرورته غير موصل دفعة ، وإن بقى زمانا ، لا ككون الشىءمفارقا ومتحركا . والآن الذى يصير فيه غير موصل دفعة ، غير الآن الذى صار فيه موصلا دفعة . وبينها زمان كل فيه موصلا ، وهو زمان السكون لامحالة فكل حركة فى مسافة تنتهى إلى حد ما ، تنتهى إلى سكون فيه . فتكونغير

الحركة التى بها يستحفظ الزمان المتصل. فالحركة الوضعية هى التى بها يستحفظ الزمان المتصل ، وهى الدورية .

الفصل السابع عشر: فائدة

إنما يجب أن يقال : صار غير موصل ، ولا يجب أن يقال ما يقولون : صار مفارقا ، لأن الحركة ، والمفارقة ـ التى هى الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه ـ ليست تقع دفعه ، ولا فيها ماهو أول حركة ، ومفارقة ، وأن يزول كونه موصلا ، واقع دفعة .

الفصل الثامن عشر : تذنيب

فالحركة التى يجب أن تطلب حال القوة عليها ، من حيث هى غير متناهية ، هى الدورية .

الفصل التاسع عشر : إشارة

أعلم أنه لا يجوز أن يكون جسم ذو قوة غير متناهية ، يحرك جسما غيره ، لأنه لا يمكن أن يكون إلا متناهيا ، فاذا حرك بقوته جسما ، من مبدأ نفرضه ، حركات لا تتناهى فى القوة ، ثم فرضنا أنه يحرك أصغر من ذلك الجسم بتلك القوة ، فيجب أن يحركه أكثر من ذلك ، من المبدأ المفروض ، فتقع الزيادة التى بالقوة ، فى الجانب الآخر ، فيصير الجانب الآخر متناهيا أيضا هذا محال .

الفصل العشرون : مقدمة

إذا كان شىء ما ، يحرك جسما ، ولا ممانعة فى ذلك الجسم ، كان قبول الأكبر للتحريك ، مثل قبول الأصغر ، لا يكون أحدهما أعصى ، والآخر أطوع ، حيث لامعاوقة أصلا .

الفصل الحادى والعشرون : مقدمة أخرى

القوة الطبيعية لجسم ما ، إذا حركت جسمها ، ولم يكن فى جسمها معاوقة أصلا ، فلا يجوز أن يعرض بسبب الجسم تفاوت فى القبول ، بل عسى أن يعرض ذلك بسبب القوة .

الفصل الثانى والعشرون : مقدمة أخرى

القوة فى الجسم الأكبر ، إذا كانت مشابهة للقوة فى الجسم الأصغر ، حتى لو فصل من الأكبر مثل الأصغر ، تشابهت القوتان بالإطلاق ، فانها فى الجسم الأكبر أقوى وأكثر ، اذ فيها من القوة شبيهة تلك الزيادة .

الفصل الثالث والعشرون : إشارة

نقول : لا يجوز أن يكون فى جسم من الأجسام ، قوة طبيعية تحرك ذاك الجسم بلا نهاية . وذلك لأن قوة ذلك الجسم ، أكثر وأقوى من قوة بعضه ، لو انفرد ، وليس زيادة جسمه فى القدر تؤثر فى منع التحريك ، حتى تكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة ، بل المتحركان فى حكم ما لا يختلفان ، والمحركان مختلفان ، فان حركا جسميها من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية ، عرض ما ذكرنا ، وإن حرك الأصغر حركات متناهية ، كانت الزيادة على حركاته ، على نسبة متناهية ، فكان الجميع متناهيا .

الفصل الرابع والعشرون . تذنيب

فالقوة المحركة للسماء غير متناهية ، وغير جسمانية ، فهى مفارقة عقلية — وفى بعض النسخ : فهى غير جسمانية ، فهى مفارقة عقلية —.

الفصل الخامس والعشرون : وهم وتنبيه

ولعلك تقول : جعلت السماء تتحرك من مفارق وقد كنت من قبل منعت أن يكون المباشر للتحريك أمراً عقليا صرفا ، بل هو قوة جسمانية . فجوابك أن الذي ثبت هو محرك أول ، ويجـــوز أن يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية .

الفصل السادس والعشرون :

ولعلك تقول : إن جاز ذلك فيكون متناهي التحريك، لادائم التحريك، فيكون لغير هذه الحركة : فاسمع ، واعلم ، أنه يجوز أن يكون محرك غـير متناهي التحريك · يحرك شيئا آخر ، ثم يصدر من ذلك الآخر، حركات غير متناهية لاعلى أنها تصدر عنه لو انفرد ، بل على أنه لايزال ينفعل عن ذلك المبدأ الأول ، ويفعل . وأعلم أن قبول الانفعالات غير المتناهية ، غير التأثير غير المتناهي . وللتأثير غير المتناهي ، على سبيل الوساطة ، غـــير تأثيره على سبيل المبدئية وإنما يمتنع في الاجسام أحدهذه الثلاثة فقط .

الفصل السابع والعشرون : إشارة

فالمبدأ المفارق العقلي لايزال تفيض منه تحريكات نفسانية،للنفس السماوية، على هيئات نفسانية شوقية تنبعث منها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث .

ولأن تأثير المفارق متصل ، فما يتبع ذلك التأثير متصل . على أن المحرك الأول هو المفارق · ولايمكن غير هذا .

الفصل الثامن والعشرون ستشهاد

صاحب المشائين قد شهد : بأن محرك كل كرة ، يحرك تحريكا غير متناه وأنه غـير متناهي القوة . وأنه لا يكون بقوة جسمانية . فغفل عنه كثير من أصحابه ، حتى ظنوا : أن المحركات بعد الأول قد تتحرك بالعرض لأنها فى أجسام . والعجب أنهم جعلوا لهـــا تصورات عقلية ، ولم يحضرهم أن التصور العقلى غير ممكن لجسم ، ولا لقوة جسم ؛ فهو غير ممكن: لما يتحرك بذاته أو يتحرك بالعرض : أى بسبب متحرك بذاته . وأنت إن حققت لم تستجز أن تقول : إن النفس الناطقة التى لنا ،متحركة بالعرض،إلا بالمجاز؛ وذلك لأن الحركة بالعرض ، هى أن يكون الشىء صار له وضع وموضع بسبب ماهو فيه ثم يزول ذلك بسبب زواله عما هو فيه، الذى هو منطبع فيه .

الفصل التاسع والعشرون : إشارة

الأول ليس فيه حيثيتان لواحدا نيته .فيلزم ـ كما علمت ـ أن لا يكون مبدأ إلا لواحد بسيط ، اللهم إلا بالتوسط ، وكل جسم ـ كما علمت ـ مركب من هيولى وصورة . فيتضح لك أن المبدأ الأقرب بوجوده : عن اثنين . أو عن مبدأ فيه حيثيتان ، ليصح أن يكون عنه اثنان معا . لانك علمت أنه ليس ولا واحـدة ، من الهيولى والصورة،علة للأخرى بالإطلاق ، ولا واسطة بالإطلاق. بل تحتاجان إلى ما هو علة لكل واحدة منهما،أو لهما معا. ولا يكونان معا عن ما لا ينقسم ، بغير توسط . فالمعلول الأول عقل غير جسم . وأنت ، قد صح لك وجـود عـدة عقول متباينة . ولا شك أن هذا المبدع الأول فى سلسلتها ، أو فى حيزها العقلى .

الفصل الثلاثون : تنبيه

قد يمكنك أن تعلم أن الأجسام الكرية العالية ، أفلاكها وكواكبها

كثيرة العدد ويلزمك على أصولك أن تعلم أن لكل جسم منها : كان فلكا محيطا بالأرض ؛

موافق المركز . أو خارج المركز

أو فلكا غير محيط مثل التدويرات . أو كوكبا . شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه ، لا يتميز الفلك فى ذلك عن الكواكب. وأن الكواكب تنتقل حول الأرض بسبب الأفلاك التى هى مركوزة فيها ، لا بأن تنحرق لها أجرام الافلاك .

ويزيدك فى بصيرة أنك إذا تأملت حال القمر فى حركته المضاعفة ، وأوجيه ، وحال عطارد، وأوجيه ، وأنه لو كان هناك انحراق يوجبه جريان الكواكب ، أو جريان فلك التدوير ، لم يعرض ذلك كذلك .

وتعلم أنها كلها فى سبب الحركة الشوقية التشبيهية ، على قياس واحد . ونعلم أنه ليس يجوز أن يقال ماربما يقال: إن السافل منها معشوقه الخاص هو ما فوقه .

وتعلم أنها لم تختلف أوضاعها وحركتها ، ومواضعها ، بالطبع ، إلا بأنها ليست من طبيعة واحدة ، بل هى طبائع شتى ، وإن جمعها كونه بحسب القياس إلى الطبائع العنصرية ، طبيعة واحدة .

فيبقى لك أن تنظر هل يجوز أن يكون بعضها سببا قريبا للبعض فى الوجود ، أم أسبابها تلك الجواهر المفارقة ؟ ومن ههنا تتوقع منا بيان ذلك .

الفصل الحادى والثلاثون (هداية)

إذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل ، فانما يصدر عنه إذا صار شخصه ذلك الشخص المعين. فلو كان جسم فلكى، علة لجسم فلكى يحويه ، لكان إذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة، وجدتها الإمكان. أما الوجود والوجوب، فبعد العلة ووجوبها . ولكن وجود المحوى ، وعدم الخلاء فى الحاوى ، هما معا ، فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى ، العلة ، كان معه للمحوى إمكان ، لأن تشخص العلة متقدم فى الوجود والوجوب ، على تشخص المعلول . فلا يخلو : إما أن يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه . أو غير واجب مع وجوبه . فان كان واجبا مع وجوبه، كان الملاء المحوى واجبا مع وجوبه. وقد بان أنه يكون ممكنا مع وجوبه . وإن كان غير واجب ، فهو ممكن فى نفسه، واجب بعلة. فالخلاء غير ممتنع بذاته ، بل بسبب . وقد بان أنه ممتنع بذاته . فليس شىء من السماويات علة لما تحته . وللمحوى فيه . وأما أن يكون المحوى علة لما هو أشرف ، وأقوى ، وأعظم ، منه ، أعنى الحاوى ، فغير مذهوب إليه بوهم ، ولا ممكن .

الفصل الثانى والثلاثون (وهم وتنبيه)

ولعلك تقول . هب أن علة الجسم السماوى غير جسم ، فلا بد لك من أن تقول : إنه يلزم من غير الجسم ، حاو، ومحوى ، سواء كان عن واحد ، أو عن اثنين . ولا محالة أن إمكان الخلاء مع وجود الحاوى قد يعرض ههنا كما عرض فيما مضى ذكره ، لانك تجعل للحاوى وجوداً عن علة ، قبل وجود المحوى . فاسمع واعلم أن الحاوى إنما كان وجوده يصحب إمكان المحوى، إذا كان علة تسبق المحوى ، فيكون للمحوى مع وجوده امكان، حين يحدد

بوجوده السطح ، فلا يجب معه ما يملؤه ، إن كان معلولا ، بل يجب بعده . وأما إذا لم يكن علة ، بل كان مع العلة ، لم يجب أن يسبق تحدد سطحه الداخل وجـود الملاء الذى فيه ؛ لأنه ليس هناك سبق زماني أصلا . وأما الذاتى فانما يكون للعلة ، لا لما ليس بعلة ، بل مع العلة . بل نقول إن الحاوى والمحوى وجبا معا عن شيئين .

الفصل الثالث والثلاثون (وهم وتنبيه)

أو لعلك تزيد فتقول : إذ خرج عن الأصول التى تقررت، أنه قد يوجد عن غير جسم ، حاو ، وآخر وغير جسم يوجد عنه المحوى . فيكون وجوب الحاوى مع وجوب الآخر غير الجسم ، بالذات . ولكن المحوى معلول للاخر غير الجسم ؛ فاذا اعتبرت له معية مع هذا الآخر ، كان ممكنا . فيكون فى حال ما يجب الحاوى ، فالمحوى ممكن . فجوابك : أن هذا هو المطلب الأول عند التحقيق . وجوابه ذلك بعينه ؛ فان المحوى إنما هو ممكن بحسب قياسه إلى الآخر الذى هو علة له . وذلك القياس لا يفرض إمكان الخلاء بوجه . انما يفرضه تحدد الحاوى فى باطنه . ثم تحدد الحاوى لاسبق له على المحوى وليس كل ما هو بعد معلول ، فهو بعد ، لأن القبلية والبعدية ، إذا كانتا بحسب العلية والمعلولية ، فحيث لم يكن علية ولا معلولية ، لم يجب قبلية ولا بعدية . ولما لم يجب أن يكون ما مع العلة ، علة ، لم يجب أن يكون ما مع القبل بالعلية ، قبلا ، اللهم إلا بالزمان .

الفصل الرابع والثلاثون (وهم وتنبيه)

ولعلك تقول : إن الحاوى والمحوى جميعا، بحسب اعتبار نفسيهما، غير واجبى الوجود ، فيخلو مكانيهما غير واجب الوجود ، فاسمع . إن هذين إذا أخذا

معا ممكنين ، لم يكن هناك تحدد لشيء ، ولا مكان إن لم يملأ كان خلاء . وانما يعرض ما يعرض ، إذا كان محدداً ، فيلزم مع تحديده أن يكون الحد محيطا بملاء ، أو غير محيط بملاء ، فيكون خلاء .

الفصل الخامس والثلاثون (إشارة)

وهذا القول واحد بعينه ، سواء نسب التقدم: إلى صورة الجسم الحاوى. أو نفسه التى تكون كصورته أو إلى جملته.

الفصل السادس والثلاثون (تذنيب)

قد استبان أنه ليست الأجسام السماوية عللا بعضها لبعض . وأنت إذا فكرت مع نفسك ، علمت أن الأجسام إنما تفعل بصورها . والصورة القائمة بالأجسام والتى هى كمالية لها ، إنما تصدر عنها أفعالها بتوسط ما فيه قوامها . ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ماليس بجسم ، مما هيولى أو صورة، حتى يوجدهما أولا فيوجـــد بها الجسم . فاذن الصور الجسمية لا تكون أسبابا لهيولات الأجسام ، ولا لصورها . بل لعلها تكون معدة لأجسام أخر ، لصور ما يتجدد عليها أو أعراض .

الفصل السابع والثلاثون (هداية وتحصيل)

فقد بان لك أن جواهر غير جسمانية موجودة،وأنه ليس واجب الوجود إلا واحداً فقط ، لايشارك شيئا آخر فى جنس ولانوع. فتكون هذه الكثرة من الجواهر غير الجسمانية معلولة . وقد علمت أيضا أن الأجسام السماوية ، معلولة لعلل غير جسمانية ، فتكون هى من هذه الكثرة. وقد علمت أن واجب الوجود لايجوز أن يكون مبدأ لاثنين معا ، إلا بتوسط أحدهما ، ولا مبدأ

للجسم إلا بتوسط . فيجب إذن أن يكون المعلول الأول منه جوهراً من هذه الجواهر العقلية ، وواحداً . وأن تكون الجواهر العقلية الأخر بتوسط ذلك الواحد . والسماويات بتوسط العقليات .

الفصل الثامن والثلاثون (زيادة تحصيل)

وليس يجوز أن تترتب العقليات ترتبها، ويلزم الجسم السماوى عن آخرها؛ لأن لكل جسم سماوى مبدأ عقليا ، إذ ليس الجـــرم السماوى بتوسط جرم سماوى . فيجب أن تكون الأجرام السماوية تبتدىء فى الوجود مع استمرار باق فى الجواهر العقلية . من حيث لزوم وجودها نازلة فى استفادة الوجود ، مع نزول السماويات .

الفصل التاسع والثلاثون (زيادة تحصيل)

فمن الضرورى إذن أن يكون جوهر عقلى ، يلزم عنه : جوهر عقلى ، وجرم سماوى . ومعلوم أن الاثنين إنما يلزمان من واحد ، من حيثيتين . وتكثر الاعتبارات والجهات ممتنع فى المبدأ الأول ؛ لأنه واحد من كل جهة ، متعال عن أن يشتمل على حيثيات مختلفة ، واعتبارات متكثرة ، كما مر . وغير ممتنع فى معلولاته . فاذن لم يمكن أن يصدر عنه أكثر من واحد . وأمكن أن تصدر عنه معلوماته . ولا حيثيتى اختلاف هنـاك إلا ما كان لكل شىء منها : أنه بذاته إمكانى الوجود . وبالأول واجب الوجود . وأنه يعقل ذاته ، ويعقـل الاول ، فيكون بماله من عقله الأول الموجب لوجوده ، وبماله من حالة عنده ، مبدأ لشىء . وبماله من ذاته ، مبدأ لشىء آخر ، ولأنه معلول ، فلا مانع من أن يكون هو مقوما من مختلفات، وكيف لا ، وله ماهية إمكانية ، ووجود من غيره واجب ، ثم يجب أن يكون

الامر الصورى منه ، مبدأ للكائن الصورى ، والأمر الأشبه بالمادة ، مبدأ للكائن المناسب للمادة ، فيكون بما هو عاقل للأول الذى وجب به ، مبدأ لجوهر عقلي ، وبالآخر مبدأ لجوهر جسمانى ، ويجوز أن يكون للاخر تفصيل أيضا إلى أمرين ، بهما يصير سببا لصورة ومادة جسميتين .

الفصل الاربعون (وهم وتنبيه)

وليس إذا قلنا إن الاختلاف لايكون إلا عن اختلاف يجب أن يصح عكسه ، حتى يكون الاختلاف الذى فى ذات كل عقل ، يوجب وجود مخالف ، ويتسلسل إلى غير النهاية ؛ فانك تعلم أن الموجب لاينعكس كليا .

الفصل الحادى والأربعون (تذكير)

فالاول يبدع جوهراً عقليا ، هو بالحقيقة مبدع ، وبتوسطه : جوهراً عقليا ، وجرما سماويا ، وكذلك عن ذلك الجوهر العقلى ، حتى تتم الاجرام السماوية ، وينتهى إلى جوهر عقلى ، لايلزم عنه جرم سماوى .

الفصل الثاني والأربعون (إشارة)

فيجب أن تكون هيولى العالم العنصرى لازمة عن العقل الأخير ، ولا يمتنع أن يكون للأجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ، ولايكفى ذلك فى استقرار لزومها مالم تقترن بها الصورة ، وأما الصورة فتفيض أيضا من ذلك العقل ، ولكن تختلف فى هيولاها ، بحسب ما يختلف من استحقاقها لها ، بحسب استعداداتها المختلفة ، ولا مبدأ لاختلافاتها إلا الأجرام السماوية بتفصيل ما يلى جهة المركز مما يلى جهة المحيط ، وبأحوال تدق عن إدراك الأوهام تفاصيلها ، وإن فطنت لجملتها ، وهناك توجد صور العناصر ، ويجب

فيهـا : بحسب نسبها من السماوية ، ومن أمور منبعثة من السماوية ، امتزاجات مختلفة الإعدادات لقوى تعدها ، وهناك تفيض النفوس النباتية، والحيوانية، والناطقة ، من الجوهر العقلى الذى يلى هذا العالم ، وعند الناطقة يقف ترتب وجود الجواهر العقلية ، وهى المحتاجـــة إلى الإستكمال بالآلات البدنية ، وما يليها من الإفاضات العــالية ، وهذه الجملة ، وإن أوردناها على سبيل الاقتصاص فان تأملك ما أعطيته من الأصول يهديك سبيل تحققها ، من طريق البرهان .

٤ ـ فى مقامات العارفين :

الفصل الأول (تنبيه)

إن للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها وهم فى حياتهم الدنيا ، دون غيرهم ، فكأنهم وهم فى جلابيب من أبدانهم ، قد نضوها وتجردوا عنها ، إلى عالم القدس ، ولهم أمور خفية منهم ، وأمور ظاهرة عنهم يستنكرها ، من ينكرها ويستكبرها من يعرفها، ونحن نقصها عليك، وإذا قرع سمعك فيما يقرعه، وسرد عليك فيما تسمعه . قصة لسلامان ، وأبسال . فأعلم أن « سلامان » مثل ضرب لك ، وأن « إبسالا » مثل ضرب لدرجتك فى العـرفان إن كنت من أهله ، ثم حل الرمز إن أطقت .

الفصل الثانى (تنبيه)

المعرض عن متاع الدنيا وطيباتهـا يخص باسم : « الزاهد » والمواظب على فعل العبادات ، من القيام والصيام ونحوهما ، يخص باسم : « العابد » ، والمتصرف بفكره إلى قدس الجبروت ، مستديما لشروق نور الحق فى سره، يخص باسم : « العارف » وقد يتركب بعض هذه مع بعض .

الفصل الثالث (تنبيه)

الزهد عند غير العارف معاملة ما ، كأنه يشترى بمتاع الدنيا،متاع الآخرة، وعند العارف تنزه ما ، عما يشغل سره عن الحق ، وتكبر على كل شيء غير الحق ، والعبادة عند غير العارف معاملة ما ، كأنه يعمل فى الدنيا لأجرة يأخذها فى الآخرة ، هى الأجر والثواب ، وعند العارف رياضة ما ، لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ، ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور ، إلى جناب الحق . فتصير مسالمة للسر الباطن ، حينما يستجلى الحق لا تنازعه ، فيخلص السر إلى الشروق الساطع ، ويصير ذلك ملكة مستقرة ، كلما شاء السر اطلع إلى نور الحق غير مزاحم من الهمم . بل مع تشييع منهاله،فيكون بكليته منخرطا فى سلك القدس .

الفصل الرابع (إشارة)

لما لم يكن الإنسان بحيث يستقل وحده ، بأمر نفسه ، إلا بمشاركة آخر من بنى جنسه ، وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما ، يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم ، لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير ، وكان مما يتعسر إن أمكن ، وجب أن يكون بين الناس معاملة وعدل ، يحفظه شرع ، يفرضة شارع متميز باستحقاق الطاعة ، لاختصاصه بآيات تدل على أنها من عند ربه ، ووجب أن يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند ربه القدير الخبير ، فوجب معرفة : المجازى ، والشارع، ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ، ففرضت عليهم العبادة المذكورة للمعبود،وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير ، حتى اشتهرت الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع ، ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم فى الدنيا ، الأجر الجزيل فى الأخرى ؛ ثم

زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التي خصوا بها ، فيما هو مولون وجوههم شطره.فانظر : إلى الحكمة.ثم إلى الرحمة .والنعمة . تلحظ جنابا تبهرك عجائبه ثم أقم ، واستقم .

الفصل الخامس : إشارة

العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره ، ولا يؤثر شيئا على عرفانه . وتعبده له فقط ، ولأنه مستحق للعبادة ، ولأنها نسبة شريفة إليه . لا لرغبة أو رهبة . وإن كانتا ، فيكون المرغوب فيه . أو المرهوب منه . هو الداعي وفيه المطلوب . ويكون الحق ليس الغاية ، بل الواسطة إلى شيء غيره هو الغاية . وهو المطلوب دونه .

الفصل السادس : إشارة

المستحل توسيط الحق مرحوم من وجه ، فانه لم يطعم لذة البهجة به ، فيستعطفها ، إنما معارفته مع اللذات المخدجة ، فهو حنون إليها غافل عما وراءها .

وما مثله بالقياس إلى العارفين ، إلا مثل الصبيان بالقياس الى المحنكين ، فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون ،واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب ، صاروا يتعجبون من أهل الجد ، إذا ازوروا عنها، عائفين لها عاكفين على غيرها : كذلك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق أعلق كفيه بما يليه من اللذات ، لذات الزور ، فتركها في دنياه عن كره ، وما تركها إلا ليستأجل أضعافها . وإنما يعبد الله تعالى ويطيعه ، ليخوله في الآخرة شبعه منها ، فيبعث إلى : مطعم شهي . ومشرب هني : ومنكح بهي

وإذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره فى أولاه وأخراه ، إلا الى لذات قبقبه ، وذبذبه . والمستبصر بهداية القدس فى شجون الإيثار ، قد عرف اللذة الحق ، وولى وجهه سمتها ، مسترحما على هـذا المأخوذ عن رشده إلى ضده . وإن كان ما يتوخاه بكده ، مبذولا بحسب وعده .

أول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الإرادة . وهو ما يعترى المستبصر باليقين البرهانى . أو الساكن النفس إلى العقد الايمانى · من الرغبة فى اعتلاق العروة الوثقى· فيتحرك سيره الى القدس ، لينال من روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد .

ثم إنه ليحتاج الى الرياضة . والرياضة متوجهة إلى ثلاثة أغراض . الأول تنحية ما دون الحق عن مستن الإيثار . والثاني : تطويـع الأمارة ، للنفس المطمئنة ، لتنجذب قوى التخيل والوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسى ؛ منصرفة عن التوهمات المناسبة للأمر السفلى . والثالث : تلطيف السر للتنبه . والأول : يعين عليه الزهد الحقيقى · والثانى يعين عليه عـدة أشياء : العبادة المشفوعة بالفكرة . ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام ، موقع القبول من الاوهام . ثم نفس الكلام الواعظ ، من قائل ذكى بعبارة بليغة ، ونغمة رخيمة ، وسمت رشيد . وأما الغرض الثالث : فيعين عليه : الفكر اللطيف والعشق العفيف الذى يأمر فيه شمائل المعشوق ، ليس سلطان الشهوة .

الفصل التاسع : إشارة

ثم إنه إذا بلغت به الإرادة والرياضة حداً ما . عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه ، لذيذة كأنها بروق تومض إليه ، ثم تخمد عنه . وهو المسمى

عندهم « أوقاتا » وكل وقت يكتنفه وجدان : وجد إليه . ووجد عليه.
ثم إنه لتكثرعليه هذه الغواشى ، إذا أمعن فى الارتياض

الفصل العاشر : إشارة

ثم أنه ليتوغل فى ذلك . حتى يغشاه فى غير الارتياض . فكلما لمح شيئا عاج منه إلى جناب القدس ، يتذكر من أمره أمرا ، فغشيه غاش . فيكاد يرى الحق فى كل شيء .

الفصل الحادى عشر : إشارة

ولعله إلى هذا الحد تستعلى عليه غواشيه ، ويزل هو عن سكينته ، فينتبه جليسه لاستيفازه عن قراره .

فاذا طالت عليه الرياضة ، لم تستفزه غاشية ، وهدى للتلبيس فيه .

الفصل الثانى عشر : إشارة

ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغا ، ينقلب له وقته سكينة . فيصير المخطوف ، مألوفا . والوميض ، شهابا بينا . وتحصل له معارفة مستقرة ، كأنها صحبة مستمرة ، ويستمتع فيها ببهجته. فاذا انقلب عنها ، انقلب حسران آسفا .

الفصل الثالث عشر : إشارة

ولعله إلى هذا الحد يظهر عليه ما به . فاذا تغلغل فى هذه المعارفة ، قل ظهوره عليه ، فكان : هو — وهو غائب — حاضراً . — وهو ظاعن — مقيما .

الفصل الرابع عشر : إشارة

ولعله إلى هذا الحد إنما تتيسر له هذة المعارفة أحيانا . ثم يتدرج إلى ان

تكون له ،متى شاء ،

الفصل الخامس عشر : إشارة

ثم إنه ليتقدم هـــذه الرتبة ، فلا يتوقف أمره ، إلى مشيئة ، بل كلما لاحظ شيئا ، لاحظ غيره ، وإن لم تكن ملاحظته للاعتبار. فيسنح له تعريج عن عالم الزور ، إلى عالم الحق ، مستقر به ، ويحتف حوله الغافلون .

الفصل السادس عشر : إشارة

فاذا عبر الرياضة إلى النيل ، صار سره مرآة مجلوة، محاذيا بها شطر الحق. ودرت عليه اللذات العلى . وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق . وكان له نظرإلى الحق . ونظر إلى نفسه .وكان بعد مترددا .

الفصل السابع عشر . إشارة

ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط . وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة ، لا من حيث هي بزينتها. وهناك يحق الوصول .

الفصل الثامن عشر . تنبيه

الالتفات إلى ما تنزه عنه ، شغل . والاعتداد بما هو طوع من النفس ، عجز . والتبجح بزينة اللذات ، من حيث هي لذات ، وإن كان بالحق ، تيه. والإقبال بالكلية على الحق خلاص .

الفصل التاسع عشر : إشارة

العرفان مبتدئ، من : تفريق . ونفض . وترك . ورفض . ممعن في

جمع ، هو جمع صفات الحق ، للذات المريدة بالصدق . منته إلى الواحـــد . ثم وقوف .

الفصل العشرون : اشارة

من آثر العرفان للعرفان ، فقد قال بالثانى . ومن وجـد العرفان كأنه لا يجده ، بل يجد المعروف به ، فقد خاض لجة الوصول . وهناك درجات ليست أقل من درجات ما قبله ، آثرنا فيها الاختصار . فانها لا يفهمها الحديث . ولا تشرحها العبارةولا ويكشفالمقال عنها ، غـير الخيال . ومن أحب أن يتعرفها ، فليتدرج إلى أن يصير: من أهل المشاهدة ، دونالمشافهة. ومن الواصلين للعين . دون السامعين للأثر.

الفصل الحادى والعشرون : تنبيه

العارف هش بش، بسام ، يبجلالصغير ، منتواضعه ، كما يبجل الكبير ، وينبسط من الخامل ، مثل ما ينبسط من النبيه .

وكيف لا يهش ، وهو فرحان بالحق ، وبكل شيء فانه يرى فيه الحق. وكيف لا يسوى ، والجميع عنده سواسية ؟ أهل الرحمة قد شغلوا بالباطل .

الفصل الثاني والعشرون : تنبيه

العارف له أحوال لا يحتمل فيها الهمس من الخفيف ، فضلا عن سائر الشواغل الخالجة وهى فى أوقات انزعاجه بسره إلى الحق ، إذ أتاح حجاب من نفسه ، أو من حركة سره ، قبل الوصول . فأما عند الوصول : فاما شغل له بالحق عن كل شيء . وإما سعة للجانبين بسعة القوة . وكذلك عند الإنصراف في لباس الكرامة . فهو أهش خلق الله ببهجته ،

الفصل الثالث والعشرون : تنبيه

العارف لا يعنيه التجسس والتحسس، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر ، كما تعتريه الرحمة ، فانه مستبصر بسر الله فى القدر . وأما إذا أمر بالمعروف ، أمر برفق ناصح ، لا بعنف معير . وإذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير أهله .

الفصل الرابع والعشرون : تنبيه

العارف شجاع ، وكيف لا ، وهو بمعزل عن تقية الموت ؟ وجواد ، وكيف لا ، وهو بمعزل عن محبة الباطل ؟ وصفاح للذنوب ، وكيف لا ، ونفسه أكبر من أن تجرحها ذات بشر ؟ ونساء للأحقاد ، وكيف لا ، وذكره مشغول بالحق ؟

الفصل الخامس والعشرون : تنبيه

العارفون قد يختلفون فى الهمم . بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر . على حكم ما يختلف عندهم من دواعى العبر . وربما استوى عند العارف القشف والترف . بل ربما آثر القشف . وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر . بل ربما آثر التفل . وذلك عندما يكون الهاجس بباله. استحقار ما خلا الحق. وربما أصغى إلى الزينة ، وأحب من كل جنس عقيلته ، وكره الخداج والسقط . وذلك عندما يعتبر عادته من صحبة الأحوال الظاهرة .

فهو يرتاد البهاء فى كل شىء لأنه مزية حظوة من العناية الأولى، وأقرب إلى أن يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه . وقد يختلف هذا في عارفين. وقد يختلف في عارف بحسب وقتين .

الفصل السادس والعشرون : تنبيه

والعارف ربما ذهل فيما يصار به إليه ، فغفل عن كل شيء ، فهو فى حكم من لا يكلف ، وكيف ، والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ، ولمن اجترح بخطيئته إن لم يعقل التكليف ؟

الفصل السابع والعشرون : إشارة

جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد ، أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد . ولذلك فان ما يشتمل عليه هـذا الفن ، ضحكة للمغفل ، عبرة للمحصل . فمن سمعه فاشمأز عنه ، فليتهم نفسه ، لعلها لاتناسبه . وكل ميسر لما خلق له .

ثانيا : رسالة فى أقسام العلوم العقلية

الحمد لله ملهم الصواب . ومنور الألباب : وواهب العقـــل والمتكفل بالعدل وصلواته على المصطفين من أنبيائه خصوصا محمدا النبى وآله (وبعد) فقد التمست منى أن أشير إلى اقسام العلوم العقلية إشارة تجمع إلى الايجاز الكمال . وإلى البيان الإكمال . وإلى التحقيق التقريب. وإلى التثويب الترتيب فبادرت إلى مساعدتك ونزلت عند اقتراحك ولم أتعد شرطك ولا تجاوزت مقالك واستعنت بمن ضمن للمجاهدين فى الهداية، وأولى أولياء المخلصين الرعاية واياه اسأل التوفيق لسواء الطريق .

(فصل فى ماهية الحكمة)

الحكمه صناعة نظر . يستفيذ منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله فى نفسه وماعليه الواجب مما ينبغى أن يكسبه فعله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة وذلك بحسب الطاقة الإنسانية .

(فصل فى أول أقسام الحكمة)

الحكمة تنقسم إلى قسم نظرى مجرد وقسم عملى . والقسم النظرى هو الذى الغايـــة فيه حصول الإعتقاد اليقينى بحال الموجودات التى لا يتعلق وجودها بفعل الإنسان ويكون المقصود إنمـا حصول رأى فقط مثل علم التوحيد وعلم الهيئة . والقسم العملى هو الذى ليس الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقينى بالموجودات بل ربما يكون المقصود فيه حصول صحة رأى فى أمر يحصل بكسب الإنسان ليكتسب ما هو الخير منه فلايكون المقصود حصول

رأى فقط بل حصول رأى لأجل عمل فغاية النظرى هو الحق وغاية العمل هو الخير .

(فصل فى أقسام الحكمة النظرية)

أقسام الحكمة النظرية ثلاثة : العلم الأسفل ويسمى العلم الطبيعى. والعلم الأوسط ويسمى العلم الرياضى والعلم الأعلى ويسمى العلم الإلهى . وإنما كانت أقسامه هذه الاقسام لأن الأمور التى يبحث عنها إما أن تكون أمورا حدودها ووجودها متعلقات بالمادة الجسمانية والحركة مثل أجرام الفلك والعناصر الأربعة وما يتكون منها وما يوجد من الأحوال خاصا بها مثل الحركة والسكون والتغير والاستحالة والفساد والنشور والبلى والقوى والكيفيات التى عنها تصدر هذه الأحوال وسائر ما يشبهها فهذا قسم. وإما أن تكون أموراً وجودها متعلق بالمادة والحركة وحدودها غير متعلقة بها مثل التربيع والتدوير والكرية والمخروطية ومثل العدد وخواصه فانك تفهم الكرة من غير أن تحتاج فى تفهمها إلى فهم أنها من خشب أو ذهب أو فضة ولا تفهم الإنسان إلا وتحتاج إل أن تفهم أن صورته من لحم وعظم وكذلك تفهم التقعير من غير حاجة إلى فهم الشىء الذى فيه التقعير . ولا تفهم الفطوسة إلا مع حاجة إلى فهم الشىء الذى فيه الفطوسة. ومع هذا كله فالتدوير والتربيع والتقعير والاحديداب لا توجد إلا فيما يحملها من الاجرام الواقعة فى الحركة فهذا قسم ثان. وإما أن تكون أمورا لا وجودها ولا حدودها مفتقرين إلى المادة والحركة . أما من الذوات فمثل ذات الأحد الحق رب العالمين وأما من الصفات فمثل الهوية والوحدة والكثرة والعلة والمعلول والجزئية والكلية والتمامية والنقصان وما أشبه هذه المعانى . ولما كانت

الموجودات على هـذه الأقسام الثلاثة كانت العلوم بحسبها على أقسام ثلاثة والعلم الخاص بالقسم الأول يسمى طبيعيا والعلم الخاص بالقسم الثانى يسمى رياضيا والعلم الخاص بالقسم الثالث يسمى إلهيا .

(فصل فى أقسام الحكمة العملية)

لما كان تدبير الانسان إما أن يكون خاص بشخص واحد وإما أن يكون غير خاص بشخص واحد والذى يكون غير خاص هو الذى إنما يتم بالشركة والشركة إما بحسب اجتماع منزلى علوى وإما بحسب إجتماع مدنى كانت العلوم العملية ثلاثة . واحد منها خاص بالقسم الأول ويعرف به أن الانسان كيف ينبغى أن يكون أخلاقه وأفعاله حتى تكون حياته الأولى والأخرى سعيدة ويشتمل عليه كتاب أرسطاطاليس فى الأخلاق. والثانى منها خاص بالقسم الثانى ويعرف منه أن الإنسان كيف ينبغى أن يكون تدبيره لمنزله المشترك بينه وبين زوجـه وولده ومملوكه حتى تكون حاله منتظمة مؤدية إلى التمكن من كسب السعادة ويشتمل عليه كتاب أرونس فى تدبير المنزل وكتب فيه لقوم آخرين غيره. والثالث منها خاص بالقسم الثالث ويعرف به أصناف السياسات والرئاسات والاجتماعات المدنية الفاضلة والردية ويعرف وجه استيفاء كل واحـد منها وعلة زواله وجهة انتقاله ما كان يتعلق من ذلك بالملك فيشتمل عليه كتاب أفلاطون وأرسطو فى السياسة وما كان من ذلك يتعلق بالنبوة والشريعة فيشتمل عليه كتابان هما فى النواميس والفلاسفة لا تزيد ناموس ما تظنه العامة أن الناموس هو الحيلة والخديعة بل الناموس عندهم هو السنة والمثال القائم الثابت ونزول الوحى والعرب أيضا تسمى الملك النازل بالوحى ناموسا وهـذا الجزء من الحكمة

العملية يعرف به وجود النبوة وحاجة نوع الإنسان فى وجوده وبقائه ومنقلبه إلى الشريعة وتعرف بعض الحكمة فى الحدود الكلية المشتركة فى الشرائع والتى تخص شريعة شريعة بحسب قوم قوم وزمان زمان ويعرف به الفرق بين النبوة الإلهية وبين الدعاوى الباطلة كلها .

(فصل فى أقسام الحكمة الطبيعية)

الحكمة الطبيعية منها ما يقوم مقام الأصل ومنها ما يقوم مقام الفرع وأقام ما يقوم منها مقام الأصل ثمانية (قسم) به تعرف الأمور العامة لجميع الطبيعيات مثل المادة والصورة والحركة والطبيعة والإنسان بالنهاية وغير النهاية وتعلق الحركات بالمحركات وإثباتها إلى محرك أول واحد غير متحرك وغير متناهى القوة لا جسم ولا فى جسم ويشتمل عليه كتاب الكيان (والقسم الثانى) يعرف به أحوال الأجسام التى هى أركان العالم وهى السموات وما فيهن والعناصر الأربعة وطبائعها وحركاتها ومواضعها وتعريف الحكمة فيما صنعها ونضدها ويشتمل عليه كتاب السماء والعالم (والقسم الثالث) يعرف منه حال الكون والفساد والتوليد والنشو والبلى والاستحالات مطلقا من غير تفصيل ويبين فيه عدذ الأجسام الأولى القابلة لهذه الأحوال ولطيف الصنع الإلهى فى ربط الأرضيات بالسموات واستبقاء الأنواع على فساد الأشخاص بالحركتين السماويتين اللتين أحدهما شرقية والأخرى غربية منحرفة عنها ومواجهة لها ويحقق أن هذه كلها بتقدير العزيز العليم ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد . (والقسم الرابع) نتكلم فيه فى الأحوال التى تعرض فى العناصر الأربعة قبل الامتزاج لما يعرض لها من أنواع الحركات والتخلخل والتكاثف بتأثير السموات فيها فنتكلم بالعلامات والشهب والغيوم

والأمطار والرعد والبرق والهالة وقوس قزح والصواعق والرياح والزلازل والبحار والجبال ويشتمل على ثلاث مقالات من كتاب الآثار العلويـــة (والقسم الخامس) يعرف منه حال الكائنات ويشتمل عليه كتاب المعادن وهو المقالة الرابعة من الآثار العلوية (والقسم السادس) يعرف منه حـال الكائنات النباتية ويشتمل عليه كتاب النبات (والقسم السابـع) يعرف منه حال الكائنات الحيوانية ويشتمل عليه كتاب طبائع الحيوان (والقسم الثامن) يشتمل على معرفة النفس والقوى الدراكة التى فى الحيوانات وخصوصا التى فى الإنسان ونبين أن النفس التى فى الإنسان لا تموت بموت البدن وإنها جوهر روحاني إلهى ويشتمل عليه كتاب النفس والحس والمحسوس .

(أقسام الحكمة الفرعية الطبيعية)

(فمن ذلك) الطب والغرض فيه معرفة مبادىء البدن الإنساني وأحواله من الصحة والمرض وأسبابها ودلائلها ليدفع المرض وتحفظ الصحة (ومن ذلك) أحكام النجوم وهو علم تخميني والغرض فيه الاستدلال من أشكال الكواكب بقياس بعضها إلى بعض وبقياسها إلى درج البروج وبقياس جملة ذلك إلى الأرض على ما يكون من أحـــوال أدوار العـالم والملك والممالك والبلدان والمواليد والتحاويل والتدابير والاختبارات والمسائل (ومن ذلك) علم الفراسة والغرض فيه الاستدلال من الخلق على الأخلاق (ومن ذلك) علم التعبير والغرض فيه الاستدلال فى المتخيلات الحكمية على ما شاهدته النفس من علم الغيب فخيلته القوة المخيلة بمثال غيره (ومن ذلك) علم الطلسمات والغرض فيه تمزيج القوى السمائية بقوى بعض الأجـرام الأرضية ليتألف من ذلك قـــوة تفعل فعلا غريبا فى عالم الأرض (ومن ذلك) النيرنجيات

والغرض فيه تمزيج القوى من جواهر العالم الأرضى ليحدث عنها قوة يصدر عنها فعل غريب (ومن ذلك) علم الكيمياء والغرض فيه سلب الجواهر المعدنية خواصها وافادتها خواص غيرها وإفادة بعضها خواص بعض ليتوصل إلى اتخاذ الذهب والفضة من غيرها من الأجسام .

(الأقسام الأصلية للحكمة الرياضية)

وهى أربعة علم العدد . وعلم الهندسة . وعلم الهيئة . وعلم الموسيقا . علم العدد يعرف منه حال أنواع العدد وخاصية كل نوع فى نفسه وحال النسب بعضها من بعض . وعلم الهندسة يعرف منه حال أوضاع الخطوط وأشكال السطوح وأشكال المتسطحات والنسب كلها إلى المقادير كلها إنما هى مقادير والنسب التى لها بما هى ذوات أشكال وأوضاع ويشتمل عليه أصول كتاب اقليدس . وعلم الهيئة يعرف فيه حال أجزاء العالم فى أشكالها وأوضاع بعضها عند بعض ومقاديرها وأبعاد مابينها وحال الحركات التى للأفلاك والتى للكواكب وتقدير الكرات والقطوع والدوائر التى بها تتم الحركات ويشتمل عليه كتاب المجسطى . وعلم الموسيقا يعرف منه حال الأبعاد والأجناس والجموع والانتقالات والايقاع وكيفية تأليف اللحون والهداية إلى معرفة الملاهى كلها بالبرهان .

(الأقسام الفرعية للعلوم الرياضية)

من فروع العدد عمل الجمع والتفريق بالهندى . وعمل الجبر والمقابلة . ومن فروع الهندسة . علم المساحة . وعلم الحيل المتحركة وعمل جر الاثقال وعلم الاوزان والموازين وعلم آلات الجزئية . وعلم المناظر والمرايا . وعلم نقل المياه . ومن فروع علم الهيئة عمل الزيجات والتقاويم ومن فروع علم الموسيقا اتخاذ الآلات العجيبة الغريبة مثل الأرغن وما أشبهه .

(الأقسام الأصلية للعلم الالهى)

هى خمسة (الأول) منها النظر فى معرفة المعانى العامة لجميع الموجودات من الهوية والوحدة والكثرة والوفاق والخلاف والتضاد والقوة والفعل والعلة والمعلول (والقسم الثاني) هو النظر فى الاصول والمبادىء مثل علم الطبيعيين والرياضيين وعلم المنطق ومناقضة الآراء الفاسدة فيها . (والقسم الثالث) هو النظر فى اثبات الحق الأول وتوحيده والدلالة على تفرده وربوبيته وامتناع مشاركة موجود له فى مرتبة وجوده وانه وحده واجب الوجود بذاته ووجود ماسواه يجب به ثم النظر فى صفاته وانها كيف تكون صفاته وان الموهوم من لفظ كل صفة ما هو وان الألفاظ المستعملة فى صفاته مثل الواحد والموجود و القديم والعالم والقادر يدل كل واحد منها على معنى آخر اولا يجوز أن يكون الشيء الواحد الذى لا كثرة فيه بوجه له معان كثيرة كل واحد منها غير الآخر وتعرف كيف يجب أن تفهم هذه الصفات له حتى لا توجب فى ذاته غيره و كثرة ولا يقدح فى وحدانيته الذاتية الحقيقية (والقسم الرابع) هو النظر فى اثبات الجواهر الاول الروحانية التى هى مبدعاته وأقرب مخلوقاته منزلة عنده والدلالة على كثرتها واختلاف مراتبها وطبقاتها والغنى الذى يتعلق بكل منها فى تتميم الكل وهذه رتبة الملائكة الكروبيين ثم فى اثبات الجواهر الروحانية الثانية التى هى بالجملة دون جملة تلك الأولى ودون درجاتها وطبقاتها وأقوالها .

وهذه هى الملائكة الموكلة بالسموات وحملة العرش ومدبرات الطبيعة ومتعهدات ما يتولد فى عالم الكون والفساد . (والقسم الخامس) فى تسخير الجواهر الجسمانية السماوية والأرضية بتلك الجواهر الروحانية التى بعضها

عاملة فى محركة وبعضها آمرة مروية عند رب العالمين وحيه وأمره والدلالة على ارتباط الارضيات بالسمويات والسماويات بالملائكة العاملة والملائكة العاملة بالملائكة المبلغة الممثلة وارتباط الكل بالأمر الذى ماهو الا واحد كلمح البصر وبيان ان الكل المبدع لاتفاوت فيه ولاخطور ولافى أجزائه وان مجراه الحقيقى على مقتضى الخير المحض وأن الشر فيه ليس بمحض بل هو الحكمة ومصلحة وهو ينبع فى جهة خير فهذه أقسام الفاسفة الأولى اعنى العلم الإلهى ويشتمل عليه كتاب ماطاطانوسقا إلى ما بعد الطبيعة ويعرف جميع هـذا بالبرهان اليقينى .

(فروع العلم الهى)

(فمن ذلك) معرفة كيفية نزول الوحى والجواهر الروحانية التى تؤدى الوحى وان الوحى كيف يتأدى حتى يصير مبصرا أو مسموعا بعد روحانيته وأن الذى يأتى خاصة تكون له تصدر عنه المعجزات المخالفة لمجـرى الطبيعة وكيف يكون لهم إلهام شبيه بالوحى وكرامات تشبه المعجزات وما الروح الأمين روح القدس وان الروح الأمين من طبقات الجواهر الروحانية الثابتة وأن الروح القدس من طبقة الكروبيين (ومن ذلك) علم المعاد ويشتمل على تعـريف الإنسان لو لم يبعث بدنه مثلا لكان له ببقاء روحه بعد مـوته ثواب وعقاب غير بدنيين وكانت الروح التقية التى هى النفس المطمئنة الصحيحة الاعتقاد للحق العاملة بالخير الذى يوجبه الشرع والعقل فائزة بسعادة وغبطة ولذة فوق كل سعادة وغبطة ولذة وأنها أجـل من الذى صح بالشرع ولم يخالفه العقل انها تكون لبدنه إلا أن الله تعالى أكرم عباده المتقين على لسان رسله عليهم السلام بموعد بالجمع بين السعادتين الروحانية ببقاء النفس والجسمانية ببعث

البدن الذى هو عليه قدير إن شاء هو ومتى شاء هو . وتبين ان تلك السعادة الروحانية كيف ان العقل وحده طريق إلى معرفتها واما السعادة البدنية فلا يفى بوصفها الا الوحى والشريعة وبمثل ذلك يعرف حال الشقاوة الروحانية التى لأنفس الفجار وانها اشد ايلاما وادامة الشقاوة التى أوعدوا بحلولها بهم بعد البعث ويعرف أن تلك الشقاوة على من تدوم وعمن تنقطع واما التى تختص بالبدن فالشريعة اوقفتهم على حتمها دون النظر والعقل وحده واما الشقاوة الروحانية فان العقل طريق اليها من جهة النظر والقياس والبرهان. والجسمانية تصح بالنبوة التى صحت بالعقل ووجبت بالدليل وهى متممة بالعقل فان كل مالا يتوصل العقل إلى اثبات وجوده أو وجوبه بالدليل فانما يكون معه جوازه فقط فان النبوة تعقد على وجوده . أو عدمه فصلا وقد صح عنده صدقها ويتم عنده صدقها فيتم عنده ما صح وقصر عنه من معرفة. واذ قد أتى وصفنا على الأقسام الأصلية والفرعية للحكم فقد حان لنا أن نعرف أقسام العلم الذى هو آلة للانسان موصلة إلى كسب الحكم النظرية والعملية واقية عن السهو والغلط عن البحث والرؤيه مرشدة إلى الطريق الذى يجب أن يسلك فى كل بحث ومعرفة حقيقة الصحيح وحقيقة الدليل الصحيح الذى هو البرهان وحقيقة الجدلى المقارب للبرهان وحقيقه الاقناعى القاصر عنها وحقيقة المغالط المدلس منها وحقيقة الشعرى الموهم تخيلا وهو صناعه المنطق .

(فى أقسام الحكمة التى هى المنطق : (أقسامها التسعة))

القسم الأول — يتبين فيه أقسام الألفاظ والمعانى من حيث هى ثلاثة ومفردة ويشتمل عليه كتاب ان ايساغوجى تصنيف فرتوس وهو المعروف بالمدخل (والقسم الثانى) يتبين فيه عدد المعانى المقررة الذاتية والشاملة

بالعموم لجميع الموجودات من جهة ماهى تلك المعاني من غير شرط تحصلها فى الوجود أو قوامها فى العقل ويشتمل عليه كتاب ارسطو المعروف بقاطيغورياس أى المقولات .

(والقسم الثالث) يتبين فيه تركيب المعاني المفردة بالسلب والإيجاب حتى تصير قضية وخبرا يلزمه ان يكون صادقا أو كاذبا و يشتمل عليه كتاب أرسطو المعروف بباري ارمينياس أى العبارة (والقسم الرابع) يتبين فيه تركيب القضايا حتى يتألف منها دليل يفيد علما بمجهول وهو القياس ويشتمل عليه كتاب أرسطو المعروف بأنالوطيقا أى التحليل بالقياس (والقسم الخامس يعرف منه شرائط القياس فى تأليف قضاياه التى هى مقدماته حتى يكون ما يكتسب به يقينا لاشك فيه وعليه يشتمل كتابه المعروف بأنا لوطيقا الثانية وأبودقطيقا أى البرهان (والقسم السادس) يشتمل على تعريف القياسات النافعة فى مخاطبات من نقص فهمه أو علمه عن تبيين البرهان فى كل شىء فى التى لابد منها للمحاولات التى يراد منها الزام محمود أو تحرز عن إلزام مذموم والمواضع التى تكتسب منها الحجج فى الجدل والوصايا المجيب والسائل ويتضمنه كتابه المعروف بطوبيقا اى صحة المواضع ويرسم ايضا بالطوبيقا أى الجدلى وبالجملة تعرف منه القياسات الاقناعية فى للامور الكلية (والقسم السابع) يشتمل على تعريف المغالطات التى تقع فى الحجج والدلائل والمجاز والسهو والزلة فيها وتعديدها بأسرها كم هى والتنبيه على وجه التحرز منها ويتضمنه كتابه المعروف بسوفسطيقا أى نقض شبه المغالطين . (والقسم الثامن) يشتمل على تعريف المقاييس الخطابية البلاغية النافعة فى مخاطبات الجمهور على سبيل المشاورات والمخاصمات فى المشاعرات أو المدح او الذم اوالحيل النافعة في الإستعطاف والإستمالة والإغراء وتصغير الامر وتعظيمه ووجوه

المعاذير والمعاتبات ووجوه ترتيب الكلام فى كل قصة وقصة وخطبة ويتضمنه كتابه المعروف بريطوريقا اى الخطابة (والقسم التاسع) يشتمل على الكلام الشعرى انه كيف يجب ان يكون فى فن فن ، وما أنواع التقصير والنقص فيـــه . ويشتمل عليه كتابه المعروف (بفرانيطقا) ويقال (بويطيقا) أى الشعرى. فقد دلت على أقسام الحكمة وظهر انه ليس شىء منها يشتمل على ما يخالف الشرع فان الذين يدعونها ثم بزيغون على منهاج الشرع انما يضلون من تلقاء أنفسهم ومن عجزهم وتقصيرهم لاان الصناعة نفسها توجبه فانها بريئة منهم (فلنختم الآن مقالتنا هذه بالحمد لله وصلواته على خير خلقه محمد وآله الطاهرين وصحابته أجمعين .

فجملة العلوم المعقولة المضبوطة فى هذه الرسالة العظيمة ثلاثة وخمسون علما.

ثالثا : رسالة فى إثبات النبوات

وتأويل رموزهم وأمثالهم

قال الرئيس أبو على الحسين بن سينا رحمه الله تعالى (سألت) أصلحك الله تعالى أن أجعل جمل ماخاطبتك به فى إزالة الشكوك المتأكدة عندك فى تصديق النبوة لاشتمال دعاويهم على ممكن سلك به مسلك الواجب ولم يقم عليه حجة لا برهانية ولا جدلية ومنها ممتنعة تجرى مجــــرى الخرافات التى للاشتغال فى استيضاحها من المدعى مايستحق أن يهزأ به فى رسالة «فأجبتك» مد الله فى عمرك إلى ذلك فابتدأت بأن قلت أن كل شىء بالذات فهو بعـد بالفعل ما دام هو وكل شىء فى شىء بالعرض فهو فيه بالقوة ومرة بالفعل ومن له ذلك بالذات فهو فيه بالفعل أبداً وهو المخرج لما فيه بالقوة إلى الفعل أما بواسطة أو بغير واسطة مثل ذلك الضوء مرئى بالذات وعلة الخروج كل مرئى بالقوة إلى الفعل وكالنار وهو الحار بالذات وهو المسخن السائر الأشياء أما بواسطة تسخينه الماء بتوسطه القمقمة وأما بلا واسطة لتسخينه بذاته أعنى مماســـاسة بلا متوسط ولهــــذا أمثلة كثيرة وكل شىء هو مركب من معنيين فاذا وجد أحـد المعنيين مفارقا للثانى وجد الثانى مفارقا له مثاله السكنجبين مركب من الخل والعسل فاذا وجـد الخل وبالعسل وجـد العسل بلا خل وكالصنم المصور المركب من نحـــاس وصورة إنسان إذا وجـد النحاس بلا صورة إنسان وجد تلك الصورة بلا نحاس وكذلك يوجـد فى الاستقراء ولهذا أمثلة كثيرة «فأقول» إن فى الإنسان قوة تباين به سائر الحيوان وغيره وهى المسماة بالنفس الناطقة وهى موجودة فى جميع الناس على الإطلاق وأما فى التفصيل فلا لأن فى قواها تفاوتا فى الناس فقوة أولى متهيأة لأن تصير صور الكليات منتزعة عن موادها ليس لها فى ذاتها صورة ،ولهـذا

سميت العقل الهيولاني تشبيها بالهيولى وهى عقل تام بالقوة كالنار بالقوة مبردة لا كالنار بقوة محرق وقوة ثانية لها قدرة وملكة على التصور بالصورة الكلية لاحتوائها على الآراء المسلمة العامية وهو عقل قام بالقوة أيضا كقولنا النار لها على الإحراق قوة أو قوة ثالثة متصورة بصور الكليات المعقولة بالفعل منها القوتان الماضيتان وخرجتا إلى العقل وهو المسمى بالعقل الفعال وليس وجوده فى العقل الهيولانى بالفعل فليس وجوده فيه بالذات فاذن وجوده فيه من موجود هو فيه بالذات به خرج ما كان بالقـــوة إلى الفعل وهو الموسوم بالعقل الكلى والنفس الكليه ونفس العـــالم وإذا كان القبول ممن له القوة المقبـــولة بالذات على وجهين إمـا بواسطة وأما بغير واسطة وكذلك إذا وجد القبول من العقل الفعال الكلى على وجهين فأما القبول عنه بلا واسطة فكقبول الآراء العامية وبداية العقول وإمـا القبول بتوسط فكقبول المعقولات الثانية بتوسط الآلات والمواد وكالحس الظـــاهر والحس المشترك والوهم والفكرة وإذا كانت النفس الناطقة تقبـل كما بينا مرة بتوسط ومرة بغير توسط فليس له القبول بغير توسط بالذات فهو فيه بالعرض فهو فى آخر بالذات مستفاد وهـذا هـو العقل الملكي الذى يقبل بغير توسط ابالذات ويصير قبوله علة لقبول غـيره من القوى وليس إختصاص المعقولات الأول بالقبول بغير توسط إلا من جهتين على الاختصار من أجل سهولة قبولها أو من أجل أن القابل ليس يقول أن يقبل بغير توسط إلا ليسهل قبوله ثم رأينا فى القابل والمقبول تفاوتا فى القوة والضعف والسهولة والعسورة وكان محالا أن لا يتناهى لأن النهاية فى طرف الضعف أن لا يقبل ولا معقولا واحداً بتوسط ولا بغـير توسط والنهاية فى القوة هو أن يقبل بغير توسط فيكون يتناهى فى الطرفين وهذا خلف لا يمكن وقد بين أن الشىء المركب من معنيين إذا وجد أحد المعنيين

مفارقا للثانى وجد الثاني مفارقا له * وقد رأينا أشياء لا تقبل بغير واسطة ووجدنا أشياء لاتقبل من إفاضات العقل بغير واسطة وأشياء تقبل كل الإفاضات العقلية بغير واسطة وإذا تناهى فى الطرف الضعفى يتناهى فى الطرف القوى وإذا كان التفاضل فى الأسباب يجرى على ما أقول أن من الأسباب ما هى قائمة بذاتها ومنها غير قائمة بذاتها والأول أفضل . والقـــائم بذاته أما صورة وإنيات لا فى مواد أو صورة ملابسة للمواد والأول أفضل . ولنقسم الثانى إذا كان المطلب فيه الصور والمواد التى هى الأجسام فهى إما نامية او غير نامية والأول أفضل . والناطق إما ملكة أو بغير ملكة والأول أفضل والحيوان أما ناطق أو غير ناطق والأول أفضل . والناطق أما بملكة أو بغير ملكة والأول أفضل . وذو الملكة إما خارج إلى الفعل التام أو غـير خارج والأول أفضل . والخارج إما بغير واسطة أو بواسطة والأول أفضل . وهو المسمى بالنبي وإليه انتهى التفاضل فى الصور المادية وأن كان كل فاضل يسود المفضل ويروسه فاذا النبي يسود ويروس جميع الاجناس التى فضلها. والوحى هو هذه الإفاضة والملك هو هذه القوة المقبولة المفيضة كأنها عليه إفاضة متصلة بافاضة العقل الكلى مجراة عنه لا لذاته بل العرض وهو المرئي القابل وسميت الملائكة بأسامى مختلفة لأجـــل معاني مختلفة والجملة واحدة غـير متجزئة بذاتها إلا بالعرض من أجـل تجزى القابل . والرسالة هى إذا ما قبل من الإفاضة المسماة وحيا على أى عبارة استصوبت لصلاح عالمى البقاء والفساد علما وسياسة والرسول هو المبلغ ما استفاد من الإفاضة المسماة وحيا على عبارة استصوبت ليحصل بآرائه صلاح العالم الحسى بالسياسة والعالم العقلى بالعلم . فهذا مختصر القول فى إثبات النبوة وبيان ماهيتها وذكر الوحى والملك والموحى وأما صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فتبين صحة دعوته للعاقل إذا قاس بينه وبين غـــيره من الانبياء عليهم السلام ونحن

معرضون عن التطويل * ونأخذ الآن فى حل المراميز التى سألتنى عنها وقيل أن المشترط على النبى أن يكون كلامه رمـــزا وألفاظه إيماء وكما يذكر أفلاطون فى كتاب النواميس إن من لم يقف على معانى رموز الرسل لم ينل الملكوت الإلهى وكذلك أجلة فلاسفة يونان وأنبياؤهم كانوا يستعملون فى كتبهم المراميز والإشارات التى حشوا فيها أسرارهم كفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأما أفلاطون فقد عذل إرسطاليس فى إذاعته الحكمة وإظهاره العلم حتى قال إرسطاطاليس فانى وإن عملت كذا فقد تركت فى كتبى مهاوى كثيرة لا يقف عليها إلا القليل من العلماء العقلاء . ومتى كان يمكن النبى محمدا صلى الله عليه وسلم أن يوقف على العلم أعرابيا جافا ولا سيما البشر كلهم إذ كان مبعوثا إليهم كلهم . فأما السياسة فانها سهلة للأنبياء والتكليف أيضا فكان أول ما سألتنى عنه ما بلغ محمد صلى الله عليه وسلم عهد ربه عز وجل . « الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح فى زجاجة الزجاجة كأنها كوكب درى توقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدى الله بنوره من يشاء . ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شىء عليم[1] « فأقول » النور اسم مشترك لمعنيين ذاتى ومستعار . والذاتى هو كمال المشف من حيث هو مشف كما ذكر ارسطاطاليس . والمستعار على وجهين إما الخير وإما السبب الموصل إلى الخـــير والمعنى ههنا هو القسم المستعار بكلى فى قسميه أعنى الله تعالى خيرا بذاته وهو سبب لكل خير كذلك الحكم فى الذاتى وغير الذاتى . وقوله السموات والأرض عبارة

---

١ — سورة النور : آية ٣٥

عن الكل وقوله مشكاة فهو عبارة عن العقل الهيولاني والنفس الناطقة لأن المشكاة متقاربة الجدران جيدة التهيء للاستصاءة . لأن كل مايقارب الجدران كان الانعكاس فيه أشد والضوء أكثر، وكما أن العقل بالفعل مشبه بالنور كـذلك قابله مشبه . بقابله وهو المشف وأفضل المشفات الهواء وأفضل الأهوية هو المشكاة فالمرموز بالمشكاة هو العقل الهيولانى الذى نسبته إلى العقل المستفاد كنسبة المشكاة إلى النور، والمصباح هو عبارة عن العقل المستفاد بالفعل لأن النور كما هو كمال للمشف كما حده به الفلاسفة ومخرج له من القوة إلى الفعل. ونسبة العقل المستفاد إلى العقل الهيولانى كنسبة المصباح إلى المشكاة» وقوله «فى زجاجة» لما كان بين العقل الهيولاني والمستفاد مرتبة أخرى وموضع آخر نسبته كنسبة الذى بين المشف والمصباح فهو الذى لا يصل فى العيان من المصباح إلى المشف إلا بتوسط وهو المسرجة ويخرج من المسارج الزجاجة لأنها من المشفات القوابل للضوء» ثم قال بعد ذلك «كأنها كوكب درى» ليجعلها من الزجاج الصافى المشف لا الزجاج المتلون الذى لا يستشف فليس شيء من المتلونات يستشف . «توقد من شجرة مباركة زيتونة» يعنى به القوة الفكرية التى هى موضوعة ومادة للأفعال العقلية كما أن الدهن موضوع ومادة للسراج. «لا شرقية ولا غربية» الشرق فى اللغة حيث يشرق منه النور والغرب حيث فيه يفقد النور ، ويستعار الشرق فى حيث يوجد فيه النور والغرب فى حيث يفقد فيه النور، فانظر كيف راعى التمثيل وشرائطه حين جعل أصل الكلام النور بناء عليه وقربه ثلاث ومعادنها فالرمز بقوله لا شرقية ولا غربية ما أقول أن الفكرية على الإطلاق ليست من القوى المحضة النطقية التى يشرق فيها النور على الإطلاق فهذا المعنى قوله شجرة لا شرقية ولا هى من القوى البهيمية الحيوانية التى يفقد فيها النور على الاطلاق وهـذا معنى قوله ولا غربية. قوله« يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه

نار» مدح القوة الفكرية ثم قال ولو مسها يعنى بالمس الاتصال والإفاضة وقوله نار لما جعل النور المستعار ممثلا بالنور الحقيقى وآلاته وتوابعه مثل الحامل الذاتى الذى هو سبب له فى غيره بالحامل له فى العادة وهو النار وإن لم تكن النار بذى لون فى الحقيقة فالعادة العامية أنها مضيئة فانظر كيف راعى الشرائط وأيضا لما كانت النار محيطة بالامهات مشبها بها المحيط على العالم لا إحاطة سقعية بل إحاطة تولية مجازية وهو العقل الكلى وليس هذا العقل كما ظن الاسكندر الإفروديسى ونسب الظن إلى ارسطو بالاله الحق الأول لأن هذا العقل الأول واحد من جهة وكثير من حيث هو صور كليات كثيرة فليس بواحد بالذات وهو واحد بالعرض فهو مستفيد الوحدة ممن له ذلك بالذات وهو الله الواحد جل جلاله وأما ما بلغ النبى عليه السلام عن ربه عز وجل من قوله تعالى يحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية «فنقول» أن الكلام المستفيض فى استواء الله تعالى على العرش ومن أوضاعه أن العرش نهاية الموجودات المبدعة الجسمانية وتدعى المتشبهة من المتشرعين أن الله تعالى على العرش لا على سبيل حلول هذا وأما فى كلام الفلسفى فانهم جعلوا نهاية الموجودات الجسمانية الفلك التاسع الذى هو فلك الأفلاك ويذكرون أن الله تعالى هناك وعليه لا على حلول كما بين أرسطو فى آخر كتاب سماع الكيان والحكماء المتشرعون اجتمعوا على المعنى بالعرش هو هذا الجرم هذا وقد قالوا أن الفلك يتحرك بالنفس حركة شوقية وإنما قالوا يتحرك بالنفس لأن الحركات إما ذاتية وإما غير ذاتية والذاتية إما طبيعية وإما نفسية . ثم بينوا أن نفسها هو الناطق الكامل الفعال ثم بينوا أن الأفلاك لا تفنى ولا تتغير أن الدهر وقد ذاع فى الشرعيات أن الملائكة أحياء قطعا لا يموتون كالإنسان الذى يموت فإذا قيل إن الأفلاك أحياء ناطقة لا تموت والحى

الناطق الغير الميت يسمى ملكا فالأفلاك تسمى ملائكة فاذا تقدم هــذه المقدمات وصــح أن العرش محمول ثمانية ووضح أن تفسير المفسرين أنها ثمانية أفلاك والحمل يقال على وجهين حمل بشرى وهو أولى باسم الحمل كالحجر المحمول على ظهر الإنسان وحمل طبيعى كقولنا الماء محمول على الارض والنار على الهواء والمعنى ههنا هو الحمل الطبيعى لا الأول * وقوله «يومئذ والساعة والقيامة» فالمراد بها ما ذكره الشارع أن من مات قامت قيامته ولما كان تحقيق النفس الإنسانية عند المفارقة آكد جعل الوعــد والوعيد وإشباههما إلى ذلك الوقت * وأما ما بلــغ النبى عليه الصلاة والسلام عن ربه عز وجل «أن على النار صراطا صفته أنه أحــد من السيف وأدق من الشعر ولن يدخل أحد الجنة حتى يجوز عليه فمن جاز عليه نجا ومن سقط عنه خسر» فتحتاج قبل هــذا أن تعلم العقاب ما هو وأى شىء هو المعنى بالجنة والنار.

« فأقول » إذا كان الثواب هو البقاء فى العناية الإلهية الأولى مع عدم النزاع إلى ما لا سبيل إليه من الاشياء العلمية والعملية ، ولا يحصل ذلك إلا بعد الاستكمال من العلميات ومجانبة خسائس العمليات ، لئلا تعود عادة وملكة تتوق اليها النفس توقان الألوف ، فيتعذر الصبر عنها وعليها ولن يحصل ذلك إلا بعد مخالفة النفس الحيوانية فى أفعالها العملية ، وإدراكاتها العلمية إلا مالا بد منه فى هلك من هلك إلا بمطابقه الوهم من القوى الحيوانية الحاكم على الصورة المجردة فى غيبة الحواس بالكذب والجسور المتسم بسمة العقل الهيولاني بحلية اللب لاجرم لا يعرى عن ارتياب فى مقلده وارتداد فى معتقده وفساد منتظر وعطب مستقبل فاذا فسد بالصورة المعتقدة وجــد النفس الناطقة فى مطابقتها له نوعا من التطابق ، عارية عن الصور الشريفة العقلية المخرجة لها إلى الفعل وقد احوجت طبعها إدراك مانعها كحجر شاله إلى

العلو شائل فيلغ به غير مركزه الطبيعى ففارقه فانثنى إلى السفل هابطا وإلى طبيعته معاودا إذ باين عائقه وذلك بعد أن فسدت آلاته التى كان يتصرف بها فى إكتساب العقل المستفاد كالحس الظاهر والحس الداخل والوهم والذكر والفكر فبقى مشتاقا إلى طبعه من إكتساب ما يتم ذاته وليس معه آلة الكسب وأى محبة أكثر منها ولا سيا إذا تقادم الدهر فى بقائها على تلك الحالة فأما فى مطابقتها له من الخسائس العملية فيوشك أن تبقى النفس مفارقة لأحوالها السوء وقد ألف ما طابقهم عليه ولم يمانعهم فيه من اللذة الشهوانية الحسية فأنى يحصل له ذلك ولا قوة شهوانية حسية معه ومثله كما يقال لا تعشق أحدا من السعر ومات الرجل فينتزع ما يدهمك الباقى فتبقى فى حروقه الصبابة .
وإذ تبين على الاختصار معنى العقاب والثواب فالآن نتكلم فى ماهية الجنة والنار « فنقول » وإذا كان العوالم ثلاثا عالم حسى وعالم خيالى وهمى وعالم عقلى . فالعالم العقلى حيث المقام وهو الجنة . والعالم الخيالى والوهمى كما بين هو حيث العطب والعالم الحسى هو عالم القبور* ثم اعلم أن العقل يحتاج فى تصور أكثر الكليات إلى استقراء الجزئيات فلا محالة أنها تحتاج إلى الحس الظاهر فتعلم أنه يأخذ من الحس الظاهر إلى الخيال إلى الوهم وهذا هو من الجحيم طريق وصراط دقيق صعب حتى يبلغ إلى ذاته العقل فهو إذا يرى كيف الحد صراطا وطريقا فى عالم الجحيم فان جاوزه بلغ عالم العقل فان وقف فيه وتخيل الوهم عقلا وما يشير إليه حقا فقد وقف على الجحيم وسكن فى جهنم وهلك وخسر خسرانا مبينا . فهذا معنى قوله فى الصراط . وأما مابلغ النبى محمد عليه الصلاة والسلام عن ربه عز وجل من قوله عليها تسعة عشر فاذا قد تبين أن الجحيم هو ما هو وبينا أنه بالجملة هو النفس الحيوانية وبينا أنها الباقية الدائمة فى جهنم وهى منقسمة قسمين

أدراكية وعملية . والعملية شوقية وغضبية . والعملية هى تصورات الخيال المحسوسات بالحواس الظاهرة وتلك المحسوسات ستة عشر والقوة الوهمية الحاكمة على تلك الصور حكما غير واجب واحدة ذاتيانى وستة عشر وواحد تسعة عشر فقد تبين صحة قوله عليها تسعة عشر وأما قوله «وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة» فمن العادة فى الشريعة تسمية القوى اللطيفة الغير المحسوسة ملائكة . وأما ما بلغ النبى محمد عن ربه عز وجـــل أن للنار سبعة أبواب وللجنة ثمانية أبواب فاذا قد علم أن الأشياء المدركة إما مدركة للجزئيات كالحواس الظاهرة وهى خمسة وإدركها للصور مع المواد أومدركة متصورة بغير مواد كخزانة الحواس المسماة بالخيال وقوة حاكمة عليها حكما غير واجب وهو الوهم وقوة حاكمة حكما واجبا وهو العقل فذلك ثمانية فاذا إجتمعت الثمانية جملة أدت إلى السعادة السرمدية والدخول فى الجنة وإن حصل سبعة منها لا تستتم إلا بالثامن أدت إلى الشقاوة السرمدية والمستعمل فى اللغات أن الشىء المؤدى إلى الشىء يسمى بابا له فالسبعة المؤدية إلى النار سميت أبوابا لها والثمانية المؤدية إلى الجنة سميت أبوابا لها . فهذا إبانة جميع ما سألت عنه على الإيجاز والحمد لواهب العقل وصلاته على أشرف خلقه .

محمد النبى وآله الطاهرين

وصحابته أجمعين آمين

* * *

رابعاً : رسالة فى الزيارة

« باسمك اللهم وبحمدك »

سلام عليك وبركاته وتحياته . يا أفضل المتأخرين مد الله تعالى فى عمرك وزاد فى الخيرات لذتك وأفاض حكمته عليك ورزقك مجاورته . وعصمنا وإياك عند الخلل والزلل والخطأ والخطل. إنه واهب العقل ومفيض العدل فله الحمد . والصلاة والسلام على رسوله المصطفى محمد . وآله الطيبين الطاهرين (أما بعد) فأسأل مولاى ورئيسى جدد الله تعالى له أنواع السعادات وحقق له نهاية المنى والإرادات عن سبب إجابة الدعاء . وكيفيــة الزيارة وحقيقتها وتأثيرهــا فى النفــوس والأبدان ليـكون تذكرة عنــدى ورأى الشيخ أعلى وأصوب .

« جواب الشيخ الرئيس »

بعد الحمد لله حمدا يباهى به حمد الحامدين وأفضل التحيات منه على أكمل البرية سيد المرسلين والغرة الغراء للمنتخبين . إنك ســألت بلغك الله السعادة القصوى ورشحك للعروج الى الذروة العليا عن كيفية الزيارة وحقيقة الدعاء وتأثيرها فى النفــوس والأبدان فأوضحتها بقدر الطاقة والخوض فى العلوم ليكشف لك هذا السر مؤثرا الإيجاز والتحقيق مستعينا بالله عز وجل (إعلم)

١ ــ هذه الرسالة تتضمن سؤال الشيخ أبى سعيد بن أبى الخير قدس الله سره عن سبب اجابة الدعاء وكيفية الزيارة . وحقيقتها ، وجواب الشيــخ الرئيس عليه .

أن لهذه المسألة مقـدمات ينبغى لك أن تعرفها أولا حتى تستنتج منها هـذه المطالب وهى معرفة الموجودات الآخذة من المبدأ الأول وهى العلة الاولى المسماة عند الحكماء بواجب الوجود أعنى به الذى يكون وجـوده من ذاته لا من غيره ووجود غيره منه فيكون كل ما سواه ممكن الوجود وهو الذى صار منه جميع الموجـودات وهو المنبـع لفيضان النور على ما سـواه المؤثر فيه على حسب إرادته ومشيئته (ثم) معرفة الجـواهر الثمانية المفـارقة عن المواد وهى الملائكة المقربون المسمون عند الحكماء بالعقـول الفعـالة (ثم) معرفة النفوس السماوية المتصلة بالمواد (ثم) الأركان الأربعـة وامتزاجاتها وما يحدث فيها من الآثار العلوية (ثم) المعادن (ثم) النبات (ثم) الحيـوان (ثم) الإنسان وهو أشرف الموجودات فى هذا العالم بحسب حدوث النفس الناطقة فيه فانها ما بلغت نهاية فى الكمال إلا لتصير مضاهية للجواهر الثابتة ، وفيه كلام طويل جدا لا تحتمل شرحه هذه الرسالة فنعود إلى الكلام ونقول إن المبدأ الأول مؤثر فى جميع الموجودات على الاطلاق وإحاطـة علمه بها سبب لوجودها حتى لا يعزب عن علمه مثقـال ذرة فى الأرض ولا فى السماء وأما التقسيم الذى نبين فى هـذه الرسالة فهو أن الواجب يؤثر فى العقـول والعقول تؤثر فى النفوس والنفوس فى الأجرام السماوية حتى تحركها دائمـا بالحركة الدورية الاختيارية تشبها بتلك العقول واشتياقا لها إليها على سبيل العشق والاستكمال. ثم الأجرام السماوية تؤثر فى هـذا العالم الذى تحت فلك القمر ، والعقل المختص بفلك القمر يفيض النور والإنسان يهتدى به فى ظلمات طلب المعقولات مثل إفاضة الشمس النور على الموجودات الجسمانية لتدركها العين ولو لم يكن التناسب الذى وجـد بين النفـوس السماوية والأرضيـة فى الجوهرية والدراكية تماثل العـالم الكبير بالعالم الصغير لما عرف البارى عز

شأنه .الشارع والحق ناطق به حيث يقـول صلى الله عليه وسلم « من عرف نفسه فقد عرف ربه » فقد اتضح لك نظام سلسلة الموجـودات الآخذة من المبدأ الأول جـل ثنـاؤه وتأثير بعضها فى بعض وعـود الأثر إلى المؤثر لايتأثر وهو الأحد الحق سبحانه . ثم أعلم أن النفوس البشرية تتفاوت بالعلم والشرف والكمال ، فانه ربما ظهرت نفس من النفـوس فى هـذا العالم نبوية كانت أو غيرها وبلغت الكمال فى العـلم والأعمـال بالفطرة أو بالاكتساب حتى تصير مضاهية للعقل الفعال ، وإن كانت دونه فى الشرف والعلم والرتبة العقلية لأنه علة وهى معلولة ، والعلة أشرف من المعلول . ثم إذا فارقت نفس من النفوس بدنها بقيت فى عالمها سعيدة أبد الآبدين مع أشباهها من العقـول والنفوس المؤثرة فى هذا العالم تأثير النفوس السماوية . ثم الغرض من الدعاء والزيارة ، أن النفوس الزائرة المتصلة بالبدن الغـير المفارقة تستمد من تلك النفوس المزورة جلب خير أو دفع ضر وأذى فينخرط كلها فى سلك الاستعداد والاستمداد لتلك الصور المطلوبة ، فلا بد أن النفوس المزورة لمشابهتها العقول ومجاورتها لاتؤثر تأثيرا عظيما وتمـد امدادا تاما بحسب اختلاف الأحـوال وهى إما جسمانية أو نفسانية . أما الجسمانية فمثل مزاج البـدن فانه إذا كان على حالة معتدله فى الطبيعـه والفطرة فانه يحـدث فيه الروح الذى يؤثر فى تجاويف الدماغ وهو آلة النفس الناطقة فحينئذ يكون الاستعداد والاستمداد على أحسن ما يمكن أن يكون ، لاسيما إذا أضيف اليها قوة النفس وشرفها ، وأيضا مثل المواضع التى تجتمع فيها بداان الزوار والمزورين فان فيها تكون الأذهان أكثر صفاء والخواطر أشد جمعا والنفوس أجسن استعدادا كزيارة بيت الله تعالى واجتماع العقـائد على أنه الموضع الذى يزلفـد به الى الحضرة الربوبية ويتقرب به الى الجهة المعـدة للالهيـة وفيه حكم عجيبة فى خـلاص

النفوس من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر . وأما النفسانية فمثل الإعراض عن متاع الدنيا وطيباتها واجتناب الشواغل والعوائق وانصراف الفكر إلى قدس الجبروت والاستدامة بشروق نور الله تعالى فى السر لانكشاف الغم المتصل بالنفس الناطقة . فهدانا الله وإياك إلى تخليص النفس من شوائب هذا العالم المعرض للزوال ، إنه لما يريد قدير خبير .



خامسا: رسالة فى القضاء والقدر (١)

حاطكم الله جماعة الأصدقاء، وأسبغ عليكم جسائم الآلاء. إنه لما تيسر عودى من شلمبه راكبا جدد أصفهان عرست ببعض القلاع المعقودة على الجادة فاذا أنا برفيقى الذى شغفه الجدال حبا ونشأ فيه اللداد طبعا وحسب أن طريقه إلى الحق من الخصام والحرفة المسماة بالكلام مهيع وأن سبيله إليه من المشاجرة والشغب فى المحاورة مئتاة فتطارحنا الحديث وخلجتنا خوالجه إلى أمر القدر ورفيقى كما تعـرفونه من تجافيه عن أفعالنا وبرزخ بينه وبين أعمالنا وبقصر مايفعله ويؤثره عن اختيارنا لا يضرب عروقه فى بقعة القضاء ولا يسقيها من شراب القدر، وتأدت محاورتنا به إلى صخب وبى إلى مداراة رخيمة رجاء أن أرفق بدائه وأحط من غلوائه فتبين شيخ من بعيد واجتهرته وقلت لله من شيخ شبيه بحى بن يقظان ولا أبعد أن يكونه، ولعل الذى بيده ملكوت كل شىء أن يمتعنى بلقاء ثنى يعود جذعا بعد تناء طال طوله وتمادت مدته فان الغيب جونة للعجائب مطبقة يفكها فاجىء من قـدر غير مرقوب عن عبر غير محسوبة، وكأى من بعيد قربه القدر أى قرب، وقريب قـذفه إلى أعمق شعب، وأعظم العبر القدر. وأنت يا أخى دفوع لما أتلوه من آياته بألراح أفوف فى وجهه لا تبسطر ويته ما بين حاجبيك له، مستبعداً أن يكون القـدر ذا سلطان مبسوط إلا على عدد من الأسباب مضبوط، ومعتقدا أن المعروف من أفعالك والمنكر، والجد من نشاطك واللعب، والحق من أقوالك والباطل بمعزل من عصمة القدر وبمحيد من مجازه وبجنبة من

---

١ ـ رسالة لابن سينا ناظر فيها أحد القدرية المنكرين للقدر وأجاد فى دحض شبههم.

مشيئته وبخلاص من شركه وبمنأى عن سهامه . إنما هى منك لك أو عليك ولو كانت ألقيت عليك من حوش القدر لما أرصدت لو عيد عقاب ولا وعد ثواب . هذا غاية ما استهدف لوقع فكرك ووقف عنده خبب خاطرك وسمح به رشح لدك وعرست فيه رجاءك لغدك . وإن صدقتنى فراستى فى هذا الآل المقبل اسعته نصيرا عليك وشريكا فى استنقاذك مما سول لك فليأته صاحب لى يتلطف بين يديه لتتعرف إليه . فلما أتاه ألقاه من ابتغائه فاذا هو هو وإذا نحن بدارى اليه حبيناه ورفهناه قدر نقض الحشمة ومزج أسباب المباسطة ، وأخذ الحديث فى شجونه فأقبل على يقول : مالى أراك غير ذى العهد الذى عهدته وغير ذى الإلف الذى عرفته ، أراك زمر النشاط ذابل الورق ممصوص النقى معقول الأسلة رائب النفس واجم السحنة بعد عهدى بك ضرمة تلتهب ونبعا تموج واعصارا تعصف وشفرة هذاذة الغرب وجواد غير مكبوح الجماح فكأنما بدأ غليانك ينشأ وعنود عرقك يرقأ . فقلت كذلك للدهر ضربات أخياف والمرء فى تصاريفه فانه ليكسو ثم ينضو ويخلع ثم يخلع ، والتغيير دينه والتبديل هجيراه . ولقد كنت على بينة من ثبوت القدر بقياس معتبر فتلفق إليه من التجارب ما رفده وعضده . وإذا شهد القياس للحق وشهدت التجربة للقياس تأكد الإيمان وعقدت النفس على سرده ، وأعرض الوهم عن همز الشبهة ولمزها ، ولم يمنحها الاصغاء ، ولم يؤلفها البال وانشز عنها الذهن وهذا رفيقى ، لقد أطاع نزغات الشيطان فى جحد القدر وهو زلوق عن القبضة لا تملكه الحجة لقد أغرى بشبهة ترين على قلب من لم يعجم الخليقة بناجذ الحلم واجتلى وجه الحق من وراء سحق رفيف ، فما باح له « الطباع » بسره ولا هش وجه الحق فى وجهه ، وانما يضرب لله من عادات بريته امثالا ويجرى عليه من مذاهبهم أحكاما . ولقد بردت

عين عقله يكل برود ، فلحظه لحظ القــذى ، وعرضت عليه كل آية فتولت عنه بركاتها ، فكان الذى نلته من لقائك عفو أمنية أعلل بها النفس ، تبيناها مقلبة الأحوال غير مرتصدة . ولقد كان الاستصراخ إليك والاستنصار بك من من مثله ، واستدنا تطوفك وامتراء شطرك واستجراء اسانك ببيانك والإصاخة لنيل موعظتك من غرر الاغراض المقصودة بتيسير الله لقاك ، ومنة بقربك وإحكام الصنع بادنائه والإدناء منك . ولقد تيسر ، فأنعم ببيان لعله يشحذ منه بصيرة غشيها كلول ، ولبسها طبع ، واستحوذ عليها هوى ، وثارت عنها السكينة ، واستوحشت عنها الهداية . ولعله ليس بجاهل فى الله مخلصا ولا يلوى على عصبية كلما أسفر له وجه الحق لفتته عنه ، فان المجاهدين فيه حق الجهاد مهتدون منه سبيل الرشاد ولعله بموعد من ميقات مكتوب تتفتق فيه أكمام ذهنه ويميع جامس فهمه ، ويركد تيار لجاجه ، فان لكل أحــد كتابا ، وإن ابتلائى باصدقائى تعصبنى بهم المشاكلة فى النوع والمعاقبة فى الوطن والمشاركة فى الحاجة وعوذ الغنى عن التعاون والتعاوذ : وكل ذلك مما يحدث الألفة ثم تزرع المحبة ثم تحصد الشفقة والشفقة بيضة تنفقىء عن النصيحة ، والنصيحة لقمة قلما تساغ ، ولقد يغص بها من لوساغها استهنأها فاذا عافها مستطعمها فمجها ، كان فتا فى عضد النشاط ، وردما لباب الرجاء وغما مضروبا على النفس لواضح إخفافها فيما حاولت من اشفاقها ، ولما أعضل من دائه الصديق كل إعضال وأيأس من منظور الإبلال حتى حلل الطبيب شرب الشهوة ، ورفع عنه قلم الحمية فلاجرم أن ترانى أيها الشيخ كئيب النفس سليب الأسى ، وله أخوات بل أمهات ترق على الغير الغبى ، وتجد على المحتنق الأبي فقال لى : هون عليك ، فان الملك لغيرك، ولقد علم قبل أن خلق ما خلق وفلق ما فلق ، ونظـم من الأسباب ما نظم . وخلط من الاضداد ما خلط وضرب من الاساليب ما ضرب، ووافق من الحار والقار والبلة والصلة ما رافق

زاوج بين مسكة من عقل كرمة الأحياء، عارية الملامح ، قليلة الأعوان وبين شهوة وافقة النجاة ، حاضرة القنص ، وغضب ذى تدرأ بطوش، وأمل ذاهب فى سنن الامتداد لاعلى مهل . عابر لموقف الاجل بعجل وحرص اصم عن الذم اعمى عن العبرة مازاوج إن هدى وضلالا وإن تقوى ، وانهماكا وإن استقامة وأوداً وإن عصيانا وطاعة وان انصاتا ولجاجة وان سعادة وشقاوة بل علم أى العدوين الأغلب ، وأى الحزبين الاقوى والأثور لا تخفى عليه خافية ، فيجوز أن يمضى أمره ويقضى قدره وينفذ حكمه ماصرفه عن ذلك كيف بصرف ولا وقفة ، وكيف يوقف؟! فأسلم واستمر مع المقدور واما تكرهن شيئا فكراهة لاتأخذ بيدك إلى رؤوب النفس وانحلال الأزر وحرج الصدر، بل قف عند الاستنكار والإنكار وعبر برفق وعظ بلطف ؛ فان العنف مصرفة عن المساعدة ، فحرصة على اللجاج . وعليك بالرحمة فانها لأولى بسقيم الحوباء عنها بسقيم الاعضاء . وإذا رمقت أمثالهم بعين الرحمة وألقيت عليهم الرأفه ، بورك لك ولهم، فيما تنحلهم، وما كل يعصم عصمة يوسف حين رأى برهان ربه، وكانت همت به وهم بها ، ولا عصمة أبسال حين نشأ عليه كنهورة من حيث شبا سلالة فأرته وجهها . فأما أنت أيها الحكيم ، فقد ذهبت فى أمر الوعد المرغوب ، والوعيد المرهوب، ونهما للكاسب دون المدبر ، ومن يجرى مجرى المجبر ، للكادح دون المقسور ، ومن يجرى مجرى المجرور مذهبا . ولو كان عقد المصلحة والعادة لجج بنا كما لججنا ، ونقضى عليه كما يقضى علينا وكان لشىء سمه عقلا أو حكمة عليه سلطان بإباحة اوحظر ، وكان جناب القدس عرضة لعذل وعذر لكان إنشاؤه، ما أنشأه ، وإبدؤه ماأبدأه. وتقديره ما قدره لغرض أجاب داعيه، وأبغى عليه باغيه أو لعلة سامته فسام، وبسبب

اقام عزمه فقام . كلا إنه لا يسأل عما يفعل ، يعلم ذلك من يعلمه ممن رسخ في سواء العلم رسوخا ، وشرب عنه رياً غيرا ، وألقيت إليه مقاليد الاسرار القاء ، وجليت له شبهات الحكمة جلاء ، ثم أنفقت عليه كنوز من عمره وذخائر من زمانه . وقد سئات إرشادك ، ولمثله في مثلك مهلة ، وأنت على خوف من مخالطتي ، ولا تسع الريف ، ولا ينبع بحر طلبتك وكشف هذا المعقاص عليك إلا الريث ، بعد أن يناسب طبع ، ويساعده من الله صنع ، وتكون عبر أسفار ذلك المنهج قد بلغته ذاك المحط ، وشرحت صدره ، فلا تفرض المجاهدة في تلك السبل ، ولا يفشي بصره ذلك إلى منهج آخر مما ألفته ، فان ذلك النهج مضمون بأعلاقه معجوز عن لحاقه ، لا يخرقه إلا الجريت المشيع والمهدي الموفق في زمان ممطول . فهلم بنا إلى طريق أفرغ من طريقك فرغاء وتحميل أخف على كاهلك عبئا ، وسبيل أن لم ينفذك إلى حرى الحق ، ومعاينة طرفك فيه طيفه وفي قلبك ظله . فلنضرب الآن إلى أرض أخرى ، هي أحرى ، وأعلم أن جناب القدس منيع أن تطأة أقدام الأوهام ، وأحكام الجبروت عجيبة عن هذه الأحكام ، وأن خالقك ليس إنما يفعل ويذر ويقدم ويؤخر لمثل ما تفعل وتذر وتقدم وتؤخر ، وأنك إن استحببت مقايسة صنيع رب العزة بصنيعنا ، اختلفت اللغتان ، وتفاوت اللفظان ، وهجمت عليك شبه مدلهمة هي أدجى من شبهك المثارة في باب الوعـــد والوعيد ، المطارة من وكر الثواب والعقاب ، ويلزمك في كل شبهة منها ترجو محقها ، وضلالة تتحرى إزهاقها من كلفة التحسين والاعتذار ، والتخلص من ربقة خالق الاستنكار أكثر مما يلزم خصمك القائل بالقدر . فان كنت تضرب من أفعالك لأفعال الله أمثالا ، وتحاذيها بها قياسا ، فأثبت لأمثال تضرب لك: رجلان كل منها سمت همته إلى عقد بنية في برية عطشى فل ، لا يغاث ولا

يسيب فيها فجرة من ينبوع ، ولا ينحط إليها مد من أتى ، ولا ينبض أديمها برشح ، وهى ملصة مسبعة لا يعتسفها إلا شرطة مغوار بنفسه ، وهى مع ذلك سهلبة ، أقصر جددا إلى فرض البحر ، ومراقى الثغر ، وبلاد الفلاح فى الكسب من غيرها ، وقد هجرت إلى سبل وعرة حزوز هضبات ومتون فى اهضام وبطون وعقبات كؤودة وثنايا محصورة ، وشعوب حرجة ، لا يكاد الركوبة والحمولة تجد بها إلا عن انبتات ، فقال كل واحـــد منهما سأشيد فيها أبنية مكورة مسورة ، ذات مسالح وفراديس. وعمال ومساجد وحمامات ودور قدر لها قياطين فيح وآزاج واروقة، وأزوج ومصائف ومشات ، وأنابير وجون وابتئر فيها آبارا ، وأخرق إليها قنيا ، استنزلها الماء من سوانى الأرض استنزازاً ، واسترشحه من قصبها استرشاحا، ثم أعينه وأسيله وأسيحه جداول فى حوايا الأرض ، أذيب سريانها وأوديها إلى وجنات البراح واديا غمر الماء عبابا ، أسقى به صفحات الرياض وعروق الأغراس والزروع ، ويكون للمارة شربا وطهورا ، وكل من هـذين غنى عن رادة ترتد إليه مما أزمع عليه ، ليس يبتغى به عوضا عن الإملاق ولا يغشاه من الثناء أريحية وهزة ، ولا يحبوه الشكر بهجة ، ولا يذيقه الذكر لذة ، ولا يتغير منه بسبب ما يفقده حـال راهنة إلى حال طارفة ، وأحـدهما ابن نجدة ، ما يؤوب عليه عمله ، وما يستغنيه صنعه ، ويعلم علما يقينا لا يخدش جبينه ريب ، ولا يطعن فى حرمته شك أنه وإن انتحى صلاحا ، وتحرى نفعا ، فلا يتفق فى الغالب الذى هو أكثر إحصاء وأمد مدة إلا ضد ما اشرأب إليه قصده وخلاف ماولى شطره رضاه ، وإن استظهر على أهلها بكل مصقع يسمع الوعظ الأبلغ ويهدى زاجراً يغرى فى التهديد ، ويعتدى ، فان عقدته لتكون زربية لمن يستعرض القوافل ، ويغشى السبل ، ويسلب المارة بغير

السبيل الأجدى المسلوكة يغدو منها إليها ، ويروح إلى مأمنه ، وانها لتكون مصطبة للفجور ، ومسبأة للخمور ، ومظنة للفواحش ، وإنما يسلم فيها العدد القل شاذا بعد شاذ ، وفذا بعد فذ .

وأما الثاني ، فقد حسن الظن بعقبى ما أجمعه وخال أن ما سمت بطويته ولفت بنيته لفته من صلاح قدره ، وخيرهم إليه ، ومعونة حردحردها ، واهتمام شام فضله ، وإحسان أم صوبه أما بتيسير . ثم إن كلا منهما لم يعرج إلا على تنفيذ مشيئته وتشييد البنية على الصورة المحكية ، فصدق علم الأول وأخلف ظن الثاني ، فاخبرني أيها الكليم ، هداك الله ، ماذا يغني بك إمامك عن المعاني التي تعرف بالعقول ذلك الذي سلمت لحكمه في باب الجزاء على القدر ، إذا استفتيته عن صنيعهما ، فلعله يحل ثاني الرجلين قبولا للعذر ويعزوها إلى حسن نية عارضتها دون تمام العمل يد حاجزة ، أو لعله يشح عليه بتمهيد عذره ، ويفيض في تأنيب وتبليم رأيه ، قائلا له ما كان بك إفتياق إلى عمل شاه وجه مغبته دعمت الفتنة بسببه ، وهلا فكرت ثم قضيت ، ونظرت ثم أمضيت ، ولم لم تفكر في نفسك ، لا اكونن قادحا لزناد فتنة أو ماهدا مهاد آفة وعرضة لندم . وأما الأول ، ففتواه فيه جزم حتم ، وهو أنه المغموس في مغاط العذل لا متنفس له إلى العذر . ثم إن كنت ، أيها الكليم ، تضرب لله أمثالا مما خلق ، وتجرى عليه أحكام الجميل والقبيح ، والمباح والمحظور ، فأى الرجلين تضرب له مثلا ، وتشبه به عملا ، لا سيما إذا تذكرت رأيك أن الناجي زمرة زمرة ممن يهوى هواك ، ويأتى الحق من مأتاك لو جمعت لم يشبع جوف قربة ، ولا اسودت لمعة بقعة ، والآخرون مردودون عندك في وهدة الهلاك . أليس فتواه أن الأول منهما هو المثل ، تعالى الله عن أن تضرب له الأمثال ، وتعرض عليه الأحكام ، أو يكون له فيما يقتضيه غرض أو أرب

أو علة أو سبب ، علا مكانه وجل شأنه ، وسفلت الأوهام عن كنهه، وكل شيء هالك غير وجهه ، لا يسأل عما يفعل ، ولا يعلل ولا يشبه ولا يمثل . هذا . والقدر من نية الرجل، وعمله هذا القدر، فكيف إذا كان هذا المظلم قد حشر على من أسكنه عقدته، وجزم عليه أن يخدمه، ويخلي واردة الفساد عنه من المرابطين عنوة ويدفعهم السعي بالفساد في البلاد والعباد، وتجنيب كل من لم يصغ صغوهم ولم يضاغ ضلعهم وحرد عنهم وعاف شرعتهم بكل حيلة ووسيلة إلى تضليله ، وأقعد أيضا بازائهم وزعـــة . فأما أولئك المرابطون ، فقد مكنهم من المضاء والرواح واللسن واللحن وخلابة المنطق ورشاقة الوحي ووقوع الإشارة ووشك القبول ماهو رزء عظيم ، وأداة عاملة، وآلة معينة. وأما الوزعة فخاملة النفوذ ، خافته النغم ، شاسعة المبادىء ، نائمة الإشارات لأجنبية المناسبة واستيحاش العادة وبعـد المصلحة ونزوح المقامة ، فلا يكاد يؤدبه لها ، ولا تروح بنيات الخواطر منها إلا إذا تسنى من الاسباب ومن الدواعي ما يطير الوسن من عين المعتبر ، فيحـدق الى الوزعة تحديق متبصر، ويكشف الغشاوة عن قلبه ، فيفكر تفكير معتبر وينفخ التوفيق في خمـــدة ذهنـه ، فتعود وقدة في فحمته فتعود جمرة ، ويسلم مع ذلك من معارضة تنشىء آخر من أعضاد المرابطين ، فحينئذ ربمـا رجيت سلامته . وأما إن وازن الدواعي أيضا من الصوارف ما يزنها ، فانه يبوء به الى الغادي الجنيب والجمع الاثيم ، والمستغني بقربان اليد للمرابطين ، ولمن يتألب معهم على الساكن المسكين، فان الساكن المسكين فسلوب مأمور عليه مغلوب، يضبو إلى أولئك الغاشة المتحدين المحببين، فإن الوزعة في العام الغالب لاتوصل أجنتهم بمؤازرين، واعلم أنار الله قلبك، وسن غرار ذهنك، أنه لاتنهض فيك إرادة إلا وقد تمثل قبلها في وهمك صورة شخصت بسببها منك همة توجهت بك إلى قبلة. وربما كان الذي ضرب يده إلى منكب وهمك فهزه عقلا رصينا، وظناء

مستحوذاً، وتخيلا لازما ، وربما لم يكن كذلك، بل كان سنحة غير مضبوطة، ونفثة فى روعك غير واصبة ، وخلجة غير محصلة ، وآخذة من الخواطر المضمحلة إلى غايات نافرة بارادة خداج ، يتلقى منقوشها قوابل الذكر واعمل ما تكون هنا السنحات إذا شيعها من العادة إذعان ، أو كانت من أفتان شرخ اللذة ، فوافاها من الشهوة استيقاظ ، أو كانت من شرر سعير الغضب ، فقادها من السخط ابتهاج إلى مطابقات من معان أخرى فى سنحات أخرى ، ربما اعيا عدها ، وآذى التذكرة استحضارها ، وهنالك إذا أومض من السنحات برق فكأنما أوقع ودقا ، فتنهض إرادة لائذة بالأرض تحكى نهضة الطلاء الرابض رتعا، ولولا تلك المعادن المزعجة لحسم منها الواقع زنام الواقف ، ولو كان بدل ذلك الوميض ودق ، وبدل ذلك البرق صعق .
وما تذهب إليه من أن فعل العابث والقائم غير موصول بغاية ، ولا مسند إلى غرض ، ولا مزعج إليه عن طارق ببال ، ولا معقود عليه قصد ، وهم ، بل إن العبث لفعل غير موصول بغاية عقلية أو غرض فكرى ، إنما له من لمعان التخيل مبدأ ، ومن غاياته منتهى ، فالنائم المنقوص فى سبات الغرق، هو أيضا فى سباته متوهم ، وبتوهمه حاس نازع ، وبنزاعه متحرك ، وإن كان نزاعا غير مخروط فى سلك رأى قار ، أو ظن معقود ، إنما هو تلويح مجتاز شير ، محلول المغزى . والنائم قد يحس بالإذى حساسا محله من الإحساس محل التلويح من الفكر ، وإن لم يكن علنا أو راسخا مركوزاً . ثم إن باطن النائم يقظان ، وتوهمه عامل ، وغريزة التوقان فيه رصد ، إنما نام عن عدده الظاهرة ، دون أدواته الباطنة وقوة الشوق من داخله قائمة ، وكامنة منتبه لا بنائم عنه ولا لاه فيه ، وسنحاته نحرك من شوقه تحريكها منه، وهو

مفصول ما بين شفرتين ، مفتوح العين كانت السنحات إلهام رأى ، أو إيهام ظن ؛ أو كانت نزعة من خيال وشوق شفيع إلى قوة العزم ؛ وهى ربة السلطان على قوة الحركة . فاذا راودها الشوق واستنجد عونها ، أسعفته بتحريك العضو وإتمام الفعل ، فاجتمع من هذا أن كل فعل مصدره أية إرادة كانت، فهوطاعة الشوق بل اعلم أن كل ارادة واختيارمبتدأ مستأنف، وكل مبتدأ مستأنف فله سبب ، وكل ماله سبب فانه ينبعث عنه من حيث هو بالفعل سبب وهو من حيث هو ؛ لفعل سبب ، فهو موجب ، ومالم يعقد عقدة الإيجاب انحلت عنه مسكة السببية . وربما استرخص فى إلباسه بزة الشرطية؛ فالإرادات منشؤها أسباب مؤاخذة بالإيجاب ، فتزحزح عن سبيلها التجويز ؛ وهذه هى الدواعى ؛ فاذا استطالت بسلطانها على الحواجز وتوافت من كل مأتى وتحوشت إلى قوة العزم من كل أوب، وأخذت بين قودها سوق داع ، لا بزأة فيها ولا تعريج ، خضعت لها رقاب الإرادات صاغرة إليها منفذة أعمالها ، وكأين من خطة كنت خبيرا بآجلتها قديرا على الدفع فى صدر عاجلتها فوقعت فى وجهها ، فكأنما التقم ساقيك حزام القيود ، وضبط كفيك وثاق المكتوف ، وكأنما حد لسانك من الاستصراخ ، فلم ترحل ولم تقل ولم تفعل حتى لحقتك الخطة فغطتك فى الورطة ، وكتف مع الرعب ملكك وما كان النقص عنده ملكة كالمنتظر لها، وهل ذلك إلا من أسباب ص بها القدر، والصوارف عنها تكون رقيقة الأشباح ، قليلة الآثار ، فائقة عن الذكر ، لو أنشدتها فى ضوال الحفظ قلت كسل أو ظن حسن، ولو خانك فيه الوهم ولم ينفتح دونها قفل الذكر.
فان نشط ناشط لمعارضتنا بارادة الخالق جلت قدرته فليعلم أن تحصيل إرادته لخطب أغضى ليلا ، وأنأى معنى وأغلى ثمنا ، مما نحن فيه ، ومن

الذى ساعد على أنها من قبيل إرادتنا إلا بالاسم ، ومن الذى أنعم بأنها حادثة من العـدم ، وكيف ما كان ؛ فان الأمور التى يسلك إليهـا النهج المتضح ، ويساير نحوها من جواد الطرق ، لا يضلل عنها بالخفيات التى الطريق إليها أوعر ، والإحاطة بهـا أعسر ؛ وما أنصف من جعل الجهـل بمجهول دليلا على الجهل بمعلوم ، ولعل الذين ناجتهم الحكمة بالبيان أنجتهم عن آخذة هذه المعارضة ، وعرفت إليهم الإرادة الآلهية تعريفا نزهها عن ملامة هذه المناقضة ولقد ضل من حاد عن مسايرة العقل فى كتم الحق تقية أن يحط رجاله بمطرح من الإلف ، وإنما الراشد من انحرف عن موضوع العقل ومر فوقه إلى أى معرس اتفق ، ومن استأثر صحابة رفقة لم ينع على الرحلة ، ومن تعرفت إليه الوجهة كان من الرفاق على حرف . فلنرجع إلى إنحرافنا عنه فى شجن منه. ونقول اسمع هداك الله: إن هذه الدواعى لا تتناول النفوس كلها ببطش واحد وإنما بينها وبين النفوس مناسبات شتى ، ولربما خشعت لعدة منها نفس لا تنعجم لأصنافها فئـات أخرى ، كالمشرفية تعمل فى ضريبـة وتنبو عن أخرى والساعد واحـد ؛ وذلك إذا صلبت الضريبة ولان المعمول منـه ، ورجحت كفه متأنثة. والسبب فى ذلك تفاوت النفوس فى السجايا والأخلاق والتربية والعادات ، والفطانة والغباوة ، والمهابة والجسارة . فان الدواعى الدارجة عن عش الشهوة لا تصبى المشعشع كما تصبى الغر الشارخ ، ولا تصبى الزاهد كما تصبى الزير ، ولا تسبى المتنسك كما تسبى المنهمك . والدواعى التى تغشو بها أواذى الغضب لا تستهوى المبرود كما تستهوى المحرور ، ولا تسور المبتهج كما تسور المبتئس ، ولا تستخف الظاعن فى ذنابة العمر كما تستخف من ألقى عصاه فى روق الشباب . واعلم أن الأسباب موصولة بأسباب ، والدواعى مقابلة بالحواجز ، ولخيل الدهر ركض فى مشوار

طويل وحلبة مديدة. وقد تتحصل مصادمات أسباب تجرف عن مقاصد وجهات إلى مقاصد وجهات ، وربما وجهت صدمة إلى أخرى ، وربما كانت الصدمة حبسة ، وربما كانت صرفة ، وربما كانت همزة شد . فخذ من هذا كله أن إرادتك موجبة ، وأفعالك نتائج ، وأقرب ما يساعد عليه من هواك أنها إن لم تكن موجبة فهى كالموجبة . ولولا أن أسم الإجبار ينطبق على مامضى من الحمل المستكره ، لقضيت عليك بأنك مجبر ؛ فان لم تكن مجبراً فكمجبر . ولا يفيد فرق عند اعتداد عظمة الصانع ، جلت قدرته بما دونه بين السابق وبين ما هو مصلى سابقه وتالى عاتقه وضيف وضع ضيفه فان مابين كفتين لا كما بين كثيرين فكيف إذا كان السبب ألح من هذا ، والشبه أجمع ، وكان الانحدار عن تسليم المساواة إلى المداناة ، وعن المجانسة الى المشابهة ، وعن فرض الإرادة موجبة إلى قبولها كموجبة مؤاتاة لاالتزاما وتطوعا لااستيجابا. هذا ، ثم لا كثير فرق بين ازهاق ماتنفيه من القدر وإزهاق ماتثبته من الدواعى المتسلطة على الصوارف ، فان كان المتهم على الخطيئة إذ عانا للقدر معذوراً فالمقود إليها بأزمة الدواعى معذور أو فى تخوم المعذور وإن كان ضعيفا قياساً لصنيع ذى الملكوت الأعلى ؛ فالكريم منا لا يهمل عذرته فى مؤاخذة المعذور حقا أو من له شنشنة عنه ، فكيف إذا كاد أن يكون فهل يقضى عليه عزت قدرته فيما تنسبه إليه من الوعيد والتخليد بهذه القضية ، وإن كنت تنزه جبروته عن المقايسة بعملك فمن عزلك عن الإرجاء خائباً وسول لك القول بالتخليد واجباً واعلم أن قولك بحسن التكليف أو بوجوبه شىء عويص بميز انك ؛ ولو رجعت فيه إلى فتيا عقلك كان لوكة لك لا تسيغها ولأضربن لك مثلا من رجل ثالث

حشر زمرة وجمع عصابة وقال كل من أقل حصاة من هذه الحصى قيد شبر أثبته طودا من نضار وهضبة من ياقوت وزبرجد ومن خالف جدعته سملته ثم صلبته وقتلته ، وهو رجل غنى عما سام الزمرة ، وندب اليه العصابة ، سواء له أنعم أو حرم لا يبخله أحدهما شيئا يبخل عنه الآخر ، لأنه فى نفسه محول كل شر ونائل كل خير ومزدرى كل بهاء ومحبو بكل سناء ، لا تكسبه الكلفة مزية لو وضعها خسرها ، ولا به خصاصة يسدها باقتبال صنع واعتناق سعى بانعام أو غيره ، وليس كالواحد منا ينضم لقضاء حق أو جزاء ولا لسان صدق وثناء ، يسرانه ـ والمسرة ربح مفاد ـ ولا شيوع ذكر وذبوع صيت يشرفانه والشرف نعم اللباس . ولا إتيان بالأجمل فى الفعل فتكون حاله وقد أتى به وأسعد من حاله لو تركه ، لكنه غير مثلنا غنى لا يواتي اليه آت يمده مجداً لولاه لحرز عنه وارث دونه ماينهيه. ثم لا يؤذيه خلاف ما كلفه ولا يؤيسه ولا ينكى بوجه من الوجوه فيه سواء آتت الزمرة أمره طائعين أو صدوا منه أجمعين . ومع ذلك فقـــد أعزى بهم مكسلين عما أمرهم . وأصحبهم من المنشطين نفراً قريبا ممن تكون سورتهم على المرابطين لا تجدى بتنشيطهم من الموقع ما تجدى تكسيل الآخرين . وقبل ذلك كله ، فانك إذا حققت ذلك ، لم تجد الكلفة تقوم ذلك الجزاء إلا جعلت تلك إلا قلالة جبلا من عسجد ، وهضبة من ياقوت وزبرجد ، وإلا [كان] غرامة ترك الاقلالة جدع وسحل يقفى على أثرهما صلب وقتل. ثم أنه وفى بما وعد وأوعد فقيل له : هلا سمحت بما أثبت عفوا وصفحت عمن عاقبت تكرما؟ فقال: لقد أدققت فى ذلك نظرا وأعمقت فكراً وأردت أن أزيد من أنعمت عليه غبطة ، وأضاعت له بهجة ، فانه إذا ذكر الذى صار اليه من النعيم ، وناله من البلاء الجسيم ، كسب كسبه بسعي أجله ، وأثر أحمده ، وغناء إبداله هب نشاطه عن هجرته ، وتلم

طربه على ساقه ، وغشيته أريحيه ، تقابل الحسرة وجذل يقابل الندم . وكما لم أجد بداً من التمريض والتمريض بالوعد والتأميل لم أجد بدا من الترهيب والتحذير بالوعيد والتهديد ، وأن آخذ فيهما إلى أطوار المبالغة . ثم ألزمنى التدين بالصدق والنفور من الخلف ، الوفاء بالأمرين إثابة للاقلين عدا . وهم السمحاء بالطاعة ومعاقبة الاكثرين حدا ، وهم الأشحة بها فكل علمته قبل ما كلفته . أليس مفتيك الذى سميته عقلا وجعلته أصلا يقول لك : ليتك توقفت قليلا ، وتأملت تأملا ، ولم تجل على مطايا العجلة ، فلعله كان يسرك أن تعتبر فى نفسك فتقول ، ماعسى أن تبلغ العبارة عن نائل هذا الثواب مبلغا ، يعتد بعمله عملا تكون أجرته من الياقوت جبلا ، فان يفترق الحال عنده بين إفضال عليه يعرف إبتداء وايصاله اليه جزاء ، فان إفترق فما يحمل من أن يستشف بعين اعتدال أو يخط كفه إعتبارا أو يكون لقدره عنده قدر الامتنان بالجزاء المذكور ، والجائزة الموصوفة إيثار أو يكون لإحلال النعمة بالنائل الذى أعظمته والنوفل الذى أجسمته من هذه العلاوة فى ترقيق قدر المنة أثر ، وإن كان قصدك فى هذه العلاوة تمويل مزيد غبطة ، فهل حزية تعدل ذلك نعمة أخرى أو أضخم منها حجما ، وأنعم بالا ، وأوزن الوعيد غائدة . وأبعد من أن تكون فى واجباته الوعيد بالجدع والسمل والصلب والقتل ، والتصديق لذلك الوعيد المبين عند الخلاف فى ذلك الأمر الحقير . وقد علمت أن من سيبرح به وعيدك ويلمسه سوط عذابك ويقضى عليه سخطك ويفسده مكافأتك هم الجم الغفير والدهم الكثير والقبيل الأعد والسواد الأعم ، فلقد بذرت الربح والتيه بذراً أحصد ماشئت من وبال . واربح ماشئت من خسران . فان كنت تضرب بالله الأمثال ، فهل موقع طاعتنا فى هذه الدنيا عندما تجازى به عنها فى الأخرى ، إلا دون موقع نقل الحصاة عنـــد الجبلين ، بل دونه

أو هل موضعها من اعتداد الله الغنى بها ، إلا دون موضعها من اعتداد الرجل ، ودون دونه . أفتعرض الله الآن لما عرضت له ذلك المفند فى صنعه الموبخ على أحواله ، العابث فى أفعاله ، المسفه فى أعماله ، لاتضرب لله الامثال ولا تجعله غرض الأوهام ومحط الظنون ومعتقد القياس . ثم تأمل واعلم ، إن لو كان أمر الله تعالى كأمرك وصوابه كصوابك ، وجميـــله كجميلك ، وقبيحه كـقبيحك ، لما خلق أبا الأشبال أصل الأنياب أحجن البراثن لاتغذوه العشب ولا يعيشه الحب ، إنما يقيمه الأبيض والغض الغريض الذى لم تطفأ غريزته ولم تبرد حرارته ثم لا يطعم إياه إلا الفرس والوقص والبقر والبغل والحمر والتيس ، وقد آتاه من الشدق العريض والناب الصليب والكف اللطومة (والانف الأبوزة) والعصب المدمج والعظام الصم والرقبة العلياء والكاهل المشرف واللبان الرحب والجنب المجفر والإطل اللاحق والمتن الأزل والزند الألف ، أدوات أشدد بها معاون على لحاق الشارد وجدل المجاهد وفرس القنص ، ولما خلق العقاب العنقاء ذات مخالب عقف ، ومنسر أشفى وجناح أفتخ ومنكب شبح وقوادم جثله وخوافى مطارقة ومناكب لبدة وكلى وأبا هر كثه وشكير أثبت إلى هـامة فطحاء ومقـلة غائرة وحدقة سمراء وحوصلة مسجورة وعنق أتلع وفخذ أعصل محطوط وساق مجتدلة مفتولة ماخلقها لاقطة لحب ولا قاضمة لعشب ولا لامة ولا هاسة إنما خلقها خارقة مازقة فاتكة هاتكة قادة فارية قاطة بارية . ما كان بالعزيز القدير جلت قدرته عن ذلك رقة كرقتك أو رقبة كرقبتك لايراعى ماتراعى فى مثله ماسميته عقلا ، إذا صدقت عنه رواية ولم يتأت منه على وفاق هواك الآن شهادة عن كف الأذى واطفاء نار الهرج بل جوز وأمضى بحكم أدق سراطا وأشد تواريا من أن تلحظه عين ماسميته عقلا وجعلته إماما ، وإليك عن الاعتذار بالأعراض المذكورة عن البطون الممزوقة والفرائص المفصولة والأعناق المفروسة بعد زمان يفنى

المضيض ويزهق الترة ويفثأ الغيظ ويسهل السخيمة وينزع الغضب ويكون فيه ما كان كأن لم يكن، وما فجع كأن لم يفجع، وما أوجع كأن لم يوجع، لا يفرق فيه بين التعريض والحياء، وبين الابتداء والجزاء، فان المهل إذا طالت والادوار إذا دارت والخطوب إذا حلت أنست العدو عداوة الشيء، ولو ابتدأ منعم لا بعلم ثم عزاه إلى أنه عوض عن شجة أو لكمة أو لطمة أو سبة أو اهانة أو زرية أو ردعة أو إقناط أو اصابة أو كتم نصيحة ما عهدها خمسون سنة ما وقع موقع العوض، وكيف والمهلة أشد تراخيا وبعدا وبين حربه خفوت طويل وهمدة متمادية يعقبها نشور جـــديد واستئناف أمر يجرى واديه على الذكر، كلا إنه تعالى يثيب فضلا وابتداء لا إسقاط فرض وأداء، إذ لا فرض عليه ولا حق، يعلم ذلك من رزق علمه، وعرف حكمه. هذا أو لعلك تحلنى محل من يعقل عن نابغ من أهل طاعة عقلك ربما نبغ فشد على كلامى من غمد ذلك العقل سيفا وأرسل إليه من جعبته وصلته سهما، وحاول نكث ما غزله، وفصل، أو عمـــل من يجهل أن على كل كلام كلاما وزعم كل قول قولا، فان ألسنة لن تفحمها إلا غزارة بصدق الكلام وشفاها بالمحاجة وجاها، وان الإجراء فى الخلاء مبذول، وكل فى البراح هاتف، فلا تحلنى هذا المحل ولا تبعدن أن أكون أخبرهم بما على هذا الكلام بحسب عقلهم وأرماهم لغرائضه عن قوس، وأهداهم إلى الزوغان عنه إلى عقل (الشفزبيه)؟، ومماشاة الصرصة والمحاربة والمجاهرة على عنـاد أصلهم، ولعلى أجرى لسانا وأشفى بيانا وأحظى بها رجحة واظمأ بحر قريحة وأمضى ذباب خصومة. لكن كل سعى من هذا الشجار فى ذلك خائب وكل اضطراب فيه استنشار وكل إيماء مخطىء لأن الفيصل فى هذا الشجار إلى عقل غـــير هذا العقل، والمعبر اليه من طريق غير هذا

الطّريق . و نفاذ من غير هذا العقار ، وأسوة غير هذا اللطوخ ، وغيضة غير هذا الحم فان إسم العقل مشترك فيه وما كل من استعار اسم العقل رشح لهذا الفضل ، وإن كان كل منه له متصديا وعليه متهافتا وبه مترائيا وإنما المعنى المميز له عما يبوشه فى هذا الاسم واحد اذا دبره برد الفؤاد ، وجلب السكينة وجلا عنه السدغة وأنشده الضالة ، وأقامه عن تردده وأجلسه من قيـــامه ومداراته إلى أن يصرح المحض عن الزبدة غير مضبور عليها ، إلا من همم علية ونفوس أبية وقرائح ذكية ، وتوفق حاضر وطبع مشاكل وزمان غير مشغول الفرصة برجاء عن تواطئه على عجز الفكر ووسائل النظر . وأما ما أتكافه أنا أو غيرى على قاعدة العقل السوى فعاق من قوى لا تمر إلا على عجز ومن دور لا يتمخض إلا إلى ارتجام. وربما خدعت نفس نفسها فاشتبهت تلبيسا يكاد مخرنبق الندامة عنه ينباع . ومالم توطن نفسه العثرة لم تقبض الخير يده عن لسانه، فاذا أفاض فيه أفاض ووجهه خافر وقاحة ، أو أفاض ووجهه فى قبائح نومه أو أفاض وهو على اللسان متوكل وعلى اللفظ معول ، وأ ما من هو ملوث الغـــريزة فأذل للأوهام منفعل . ولعمرى إن قرنه الذى يناطحه وخصمه الذى يقاومه ويطاوله إذا لده العقل السوى إلى ما فى الوعد والوعيد ، على المقدور والمورود ، وجد المحال ضنكا والقلادة خانقة والقيد حابسا والتخلص صعبا ، لكنه أسوأ حالا من قرنه ، وأطلب للهرب من خصمه ، وذلك إذا إسترسلت عليه بعض هذه الضوارى وعلقته بعض هذه الشرك ، وطفق يتقى بيد مرتعشة ويرتئى بعين عمشة ، وهو يرتعض تحت لذع حاسة ويشيم وجوماً من ظنه غير شهب لعله يغتاث منها غيثا أو غوثا فاذ أخبر خبره وزوره وأمره وألحه كان قد قرن آلا وأخرج خيالا واستطاب خبيثا ورفع وضيعا، ما أجدى ولا أغنى عنا ،وكيف وماهو بناسج

برده ولاقادح زنده ولا بار قوسه ولا حابس حبسه،قد عوزه مفتاح رتاجه وسليط سراجه، وتقاص عنه من الحق ظـله ولم ينده طله إذ ليست وجهته الى قبانه ولامنجاه فى حصـده، ولادلاؤه فى قليبه ، إنما يحرش ضبامن غير جحره، ويغرف باجا من غير قدره، فهو كحاطب بلل أوحالب طير أوناتج عير وقاذف بعطب أو داعس بسير، واعـلم أن لكل درك تيسيرا ولو كفت الفطرة والجد، لكتب كل مايكتبه ابن مقلد ولعب كل مايلعبه النابغةولربما فضلها بعضهم جداً وبعضهم جهـدا ، ونسبت أسباب وكذا يراوغه التيسير إلى مضلة، وكأنما حبسه على إفشائها فـخ مضبوط . واضرب عن الكتابة واللعب مثلا لغيرهما من الأسباب وقف عند حدك واعترف، وما أصدق ماقيل (اعملوا فكل ميسر لما خلق له) وهذا ماجرى وأنا شاهد والله على ما نقول وكيل .

تمت رسالة القدر والحمد لواهب العقل ومفيض العدل بلا نهاية كما هو أهله والصلاة والسلام على خيرته وصفوته من بريته محمد

وآله وصحبه أجمعين ..

سادسا : رسالة حي بن يقظان

وما توفيقى الا بالله، وإليه أنيب (وبعد، فان إصراركم معشر إخوانى على اقتضاء شرح قصة (حى بن يقظان) هزم لجاجى فى الامتناع ، وحل عقد عزمى فى المماطلة والدفاع فانقدت لمساعدتكم - وبالله التوفيق) :

إنه قد تيسرت لى حين مقامى ببلادى (برزة) ، برفقائى إلى بعض المتنزهات المكتنفة لتلك البقعة . فبينما نحن نتطارف إذ عن لنا شيخ بهى قد أوغل فى السن وأخنت عليه السنون وهو فى طراوة العز ، لم يهن منه عظم ولا تضعضع له ركن ، وما عليه من المشيب إلارواء من يشيب - فنزعت إلى مخاطبته، وانبعثت من ذات نفسى لمداخلته ومحاورته، فلت برفقائى إليه؛ فلما دنونا منه بدأنا هو بالتحية والسلام ، وافتر عن لهجة مقبولة ، وتنازعنا الحديث حتى أفضى بنا الى مساءلته عن كنه أحواله،واستعلامه سنه وصناعته، بل اسمه ونسبه ، وبلده ، فقال : أما اسمى ونسبى فحى بن يقظان ، وأما بلدى فمدينة بيت المقدس، وأما حرفتى فالسياحة فى أقطار العوالم حتى احطت بها خبرا ، ووجهى إلى أبي وهو « حى » وقد عطوت منه مفاتيح العلوم كلها ، فهدانى الطريق السالكة إلى نواحى العالم حتى زويت سياحتى آفاق الأقاليم ، فما زلنا نطارحه المسائل فى العلوم ، ونستفهمه غوامضها حتى تخلصنا الى علم الفراسة . فرأيت من إصابته فيه ما قضيت له آخر العجب ، وذلك أنه ابتدأ لما انتهينا الى خبرها فقال : « إن علم الفراسة لمن العلوم التى تنقد عائدها نقدا ، فيعلن ما يسره لك من سجيته ، فيكون تبسطك إليه وتقلصك عنه بحسبه ، وإن الفراسة لتدل فيك على عفو من الخلائق، ومنتقش من الطين

ومموات من الطبائع ، وإذا مستك يد الاصلاح اتقنتك ، وإن خرطك العـار في سلك الزلة انخرطت ، وحولك هؤلاء الذين لا يبرحون عنك ، إنهم لرفقة سوء ، ولن تكاد تسلم منهم . وسيفتنونك أو تكتنفك مصمة واخزة . وأما هذا الذى أمامك فباهت مهذار ، يلفق الباطل تلفيقا ويختلق الزور اختلاقا ، ويأتيك بأنباء مالم تزوده ، قددرن حقها بالباطل ، وضرب صدقها بالكذب ، على أنه هو عينك وطليعك ، ومن سبيله أن يأتيك بخبر ما عزب عن جنابك وعزب عن مقامك ، وإنك لمبتلى بانتقاء حق ذلك من باطله ، والتقاط صدقه من زوره ، واستخلاص صوابه من غواشى خطئه ، إذ لابد لك منه ، فربما أخذ التوفيق بيدك ، ورفعك عن محيط الضلالة ، وربما أوقفك التحير ، وربما غرك شاهد الزور . وهذا الذى عن يمينك أهوج إذا انزعج هائجه لم يقمعه النصح ، ولم يطأطئه الرفق ، كأنه نار فى حطب ، أو سيل فى صبب ، أو قرم مغتلم ، أو سبع ثائر . وهـــذا الذى عن يسارك فقذر شره قرم شبق لا يملأ بطنه إلا التراب ، ولا يسد رمقه إلا الرغام ، لعقة لحسة طعمة حرصة كأنه خنزير أجيع ثم أرسل فى الجلة ، ولقد ألصقت يامسكين بهؤلاء الصاقا لا يبريك عنهم إلا غربة تأخذك إلى بلاد لم يطأها أمثالهم ، وإذ لاتحين تلك الغربة ولا محيص لك عنهم فلتطلهم يدك وليغلبهم سلطانك ، وإياك أن تقيضهم زمامك أو تسهل لهم قيادتك ، بل استظهر عليهم بحسن الإيالة ، وسمهم سوم الاعتـدال ، فانك إن متنت لهم سخرتهم ولم يسخروك ، وركبتهم ولم يركبوك . ومن توافق حيلك فيهم أن تتسلط بهذا الشكس الوعر على هذا الأرعن النهم ، تزبره زبرا فتكسره كسرا ، وأن تستدرج غلواء هذا التائه العسر بخلابة هذا الأرعن الملق فتخفضه خفضا . واما هذا المموه المتحرص فلا تجنح إليه أو يؤتيك موثقا من الله غليظا فهنالك صدقه تصديقا ، ولا تحجم

عن إصاخة اليه لما ينهيه اليك و إن خلط فانك لن تعدم من أنبائه ما هو جدير باستثباته وتحققه به ، فلما وصف لى هؤلاء الرفقة وجدت قبولى مبادراً الى تصديق ما قرر منهم به ، فلما استأنفت فى امتحانهم طريقه المعتبر . صحح المختبر منهم الخبر عنهم . وأنا فى مزاولتهم وفقاساتهم فتارة لى اليد عليها وتارة لها على ، والله تعالى المستعان على حسن مجاورته هذه الرفقة إلى حين الفرقة - ثم إني إستهديت هذا الشيخ سبيل السياحة إستهداء حريص عليها ومشوق إليها ، فقال : إنك ومن هو بسبيلك عن مثل سياحتى لمصدود . وسبيله عليك وعليه لمسدود أو يسعدك التفرد وله لذلك موعد مضروب لن تسبقه ، فاقنع بسياحة مدخولة باقامة تسيح حينا وتخالط هؤلاء حينا ، فمتى تجردت للسياحة بكنه نشاطك وافقتنى وقطعتهم وإذا جنيت نحوهم إنقلبت اليهم وقطعتنى حتى يأتى لك أن تتولى برأتك منهم . فرجع بنا الحديث إلى مسائلته عن إقليم إقليم مما أحاط بعلمه ووقف عليه خبره ، فقال لى: إن حدود الأرض ثلاثة : حد يحده الخافقان وقد أدرك كنهه وترامت به الأخبار الجلية المتواترة والغريبة يحل ما يحتوى عليه ، وحدان غريبان : حد المغرب وحد قبل المشرق ، ولكل واحد منها صقع قد ضرب بينها وبين عالم البشر حد محجور لن يعدوه إلا الخواص منهم المكتسبون منة لم تتأت للبشر بالفطرة ومما يفيدها الإغتسال فى عين خرارة فى جوار عين الحيوان الراكدة ، إذا هدى إليها السائح فتطهر بها وشرب من فراتها سرت فى جوارحه منة مبتدعة يقوى بها على قطع تلك الهامة ولم يترسب فى البحر المحيط ولم يكأده جبل قاف ، ولم تدهدهه الزبانية مدهدمه إلى الهاوية ، * فاستزدناه شرح هذه العين ، فقال : سيكون قد بلغكم حال الظلمات المقيمة بناحية القطب فلا يستطيع عليها الشارق فى كل سنة إلى أجل مسمى أنه من خاضها ولم يحجم

عنها أفضى إلى فضاء غير محدود قد شحن نورا فيعرض له أول شيء عن خرارة تمد نهرا على البرزخ ، من اغتسل منها خف على الماء . فلم يرجحن إلى الغرق ، وتقمم تلك الشواهق غير منصب حتى يتخلص إلى أحد الحدين المتقطع عنهما ، فاستخبرناه عن الحد الغربي لمصاقبة بلادنا اياه (فقال) إن بأقصى المغرب بحرا كبيرا حامئا قد سمى فى الكتاب الإلهى عينا حامئة وإن الشمس تغرب من تلقائها . ويمد هذا البحر من إقليم غامرفات التحديد رحبة لا عماد له الاغرباء يطرأون عليه ، والظلمة معتكفة على أديمه وإنما يلمح المهاجرون اليه لمعة نور مهما جنحت الشمس للغروب ، وأرضه سبخة كلما أهلت بعمار بذت لهم فابتنى بها آخرون يعمرون فينهار ويبنون فينهال، وقد أقام الشجار بين أهله بل القتال ، فأيما طائفة عزت استولت على عقر ديار الآخرين ، وفرضت عليهم الجلاء تبتغى قرارا ، فلا تستخلص إلا خسارا ، وهذا ديدنهم لا يفترون . وقد تطرق هذا الاقليم كل حيوان ونبات، لكنها إذا استقرت به ورعته وشربت من مائه غشيته غواش غريبة من صورها ، فترى الإنسان نبها قد جلله مسك بهيمة ونبت عليه أثبت من العشب ، وكذلك حال كل جنس آخر . فهـــذا أقليم خراب سبخ مشحون بالفتن والهيج والخصام والهرج يستعير البهجة من مكان بعيد ، وبين هـذا الاقليم أقاليم أخرى لكن وراء هذا الأقليم مما يلى محط أركان السماء اقليم شبيه به فى أمور منها : أنه صفصف غير آهل إلا من غرباء واغلين ، ومنها أنه يسترق النور من شعب غريب ، وإن كان أقرب إلى كوة النور من المذكور قبله ، ومن ذلك أنه مرسى قواعد السماويات ، كما أن الذى قبله مرسى قواعد هذه الأرض ومستقر لها ، لكن العمارة فى هذا الاقليم مستقرة لا مغاصبة بين واردها المحاط . ولكل أمة صقع محدود لا يظهر عليهم غيرهم غلابا ، فأقرب معامره

منا بقعة سكانها أمة صغار الجثث حثاث الحركات مدنها ثمانى مدن ، ويتلوها مملكة أهلها أصغر جثثا من هؤلاء وأثقل حركات يلهجون بالكتابة والنجوم والبيزنجات والطلسمات والصنائع الدقيقة والأعمال العميقة ، مدنها تسع . ويتلوها وراءها مملكة أهلها متمتعون بالصباحة مولعون بالقصف والطرب مبرأون من الغموم لطاف لتعاطى المزاهر مستكثرون من ألوانها، تقوم عليها امرأة ـ قد طبعوا على الإحسان والخير ، فاذا ذكر الشر اشمأزوا منه ، ومدنها ثماني مدن . ويتلوها مملكة قد زيد لسكانها بسطه فى الجسم وردعة فى الحسن . ومن خصالهم أن مفارقتهم من بعيد عزيزة الجدوى ومقاربتهم مؤذية ، ومدنها خمس مدن . ويتلوها مملكة تأوى إليها أمة يفسدون فى الأرض حبب اليهم الفتك والسفك والاغتيال والمثل مع طرب ولهو، يملكهم اشتر مغرى بالنكب والقتل والضرب ، وقد فتن كما يزعم رواة أخبارها بالملكة الحسنى المذكور أمرها قد شغفته حبا ، ومدنها سبع مدن . ويتلوها مملكة عظيمة أهلها غالون فى العفة والعدالة والحكمة والتقوى وتجهيز جهاز الخير إلى كل قطر واعتقاد الشفقة على كل من دنا وبعد وبذل المعروف إلى من علم وجهل ، وقد جسم حظهم من الجمال والبهاء ، ومدنها سبع مدن . ويتلوها مملكة كبيرة يسكنها أمة غامضة الفكر ، مولعة بالشر ، فان جنحت للاصلاح أتت نهاية التأكيد ، وإذا وقعت بضائقة لم تطرقها طروق متهور بل توختها بسيره الداهى المنكر ، لا تعمل فيا تعمل ولا تعتمد غير الأناة فيما تأتى وتذر، ومدنها سبع مدن . ويتلوها مملكة كبيرة منتزحة الأقطار كثيرة العمار بقعة لا يتمدنون ، إنما قرارهم قاع صفصف مفصول باثنى عشر حدا فيها ثمانية وعشرون محطا لا تعرج طبقة منهم إلى محط طبقة إلا إذا خلا من أمامها عن دورهم فسارعته إلى خلافها . وإن أمم الممالك التى قبلها لتسافر

إليها وتتردد فيها . ويليها مملكة لم يدرك أفقها إلى هذا الزمان ، لا مدن فيها ولا كور ولا يأوى إليها من يدركه البصر ، وعمارها الروحانيون من الملائكة لاينزلها البشر، ومنها ينزل على من يليها الأمر والقدر وليس وراءها من الأرض معمور . فهذان الإقليمان بهما يفصل الأرضون والسموات ذات اليسار من العالم التى هى المغرب ، فاذا توجهت منها تلقاء المشرق وقع لك إقليم لايعمره بشر ، بل ولا نجم ولا شجر ولا حجر ، إنما هو بر رحب ويم غمر ورياح محبوسة ونار مشبوبة ، وتجوزه إلى إقليم تلقاك فيه جبال راسية . وأنهار ورياح مرسلة وغيوم هاطلة ، وتجد فيها العقيان واللجين والجواهر الثمينة والوضيعة أجناسها وأنواعها إلا أنه لانابت فيه ، ويؤديك عبوره إلى اقليم مشحون بما خلا ذكره إلى ما فيه من أصناف النبات : نجمة ؟ وشجرة مثمرة وغير مثمرة مخبة ومبرزة لاتجد فيه من يفيء ويقفز من الحيوان وتتعداه إلى إقليم يجتمع لك ماسلف ذكره إلى أنواع الحيوانات العجم: سابحها وزاحفها ومهومها ومتولدها . الا أنه لا أنيس فيه، وتخلص منه إلى عالمكم هذا، وقد دللتم على ما يشتمله عيانا وسماعا ، فاذا قطعت سمت المشرق وجدت الشمس تطلع بين قرني الشيطان فان للشيطان قرنين : قرن يطير وقرن يسير ، والأمة السيارة منها قبيلتان : قبيلة فى خلق السباع وقبيلة فى خلق البهائم ، وبينهما شجار دائم قائم ،وهما جميعا ذات اليسار من المشرق ، وأما الشياطين التى تطير فان نواحيها ذات اليمين من المشرق لا تنحصر فى جنس من الخلق ، بل يكاد يختص كل شخص منها بصفة نادرة : فمنها خلق أمسى فى خلقين أو ثلاثة أو أربعة كانسان يطير وأفعوان له رأس خنزير . ومنها خلق هو خراج من خلق مثل شخص هو نصف إنسان وشخص هو قرد له رجل انسان ، وشخص هو كنىء انسان أو غير ذلك

من الحيوان ولايبعد أن تكون التماثيل المختلطة التي يرقمها المصورون منقولة من ذلك الإقليم . والذى يغلب على أمر هذا الإقليم قد رتب سككا خمسا للبريد ، جعلها أيضا مسالح لمملكته ، فهناك يختطف من يستهوى من سكان العالم ويستثبت الأخبار المنتهية منه ، ويسلم من يستهوى إلى قيم على الخمسة مرصد بباب الإقليم ومعهم الأنباء فى كتاب مطوى مختوم لا يطلع عليه القيم وإنما له وعليه أن يوصل جميعه إلى خازن يعرضه على الملك ، وأما الأسرى فيتكفلهم هذا الخازن ، وأما آلاتها فيستحفظها خازن آخر ، وكلما استأسروا من عالمكم أصنافا من الناس والحيوان وغيره تناسلوا على صورهم فراجا منها وإخراجا اياها . ومن هذين القرنين من يسافر إلى اقليمكم هذا فيغشى الناس فى الأنفاس حتى تخلص إلى السويداء من القلوب . فأما القرن الذى فى صورة السباع من القرنين السيارين ، فانه يتربص بالانسان طروءا أذيا معتبا عليه فيستفره ويزين له سوء العمل من القتل والمثل والإيحاش والايذاء ، فيربى الجور فى النفس ويبعث على الظلم والغشم . وأما القرن الآخر منهما فلا يزال يناجى بال الإنسان بتحسين الفحشاء من الفعل والمنكر من العمل والفجور إليه وتشويقه إليه وتحريضه عليه ، قد ركب ظهر اللجاج واعتمد على الالحاح حتى يجره إليه جرا . وأما القرن الطيار فانما يسول له التكذيب بما لا يرى ويصور لديه حسن العبادة للمطبوع والمصنوع ويساور سر الانسان أن لا نشأة أخرى ولا عاقبة للسوى والحسنى ولا قيوم على الملكوت . وان من القرنين لطوائف تصاقب حدود اقليم تعمره الملائكة الارضية تهدى بهتدى الملائكة ، قد نزعت عن غواية المردة وتقيدت بسير الطيبين من الروحانين ، فأولئك إذا خالطوا الناس لم يعبثوا بهم ولا يضلوهم ويحسن مظاهرتهم على تطهيرهم . وهى جن وطن . ومن حصل

وراء هذا الاقليم وغل فى أقاليم الملائكة فالمتصل منها بالأرض اقليم سكنه الملائكة الارضيون وإذا هم طبقتان : طبقة ذات الميمنة وهى علامة أمارة، وطبقة تحاذيها ذات الميسرة وهى مؤتمرة عمالة. والطبقتان تهبطان إلى أقاليم الجن والانس هويا وتمعنان فى السماء رقيا، ويقال ان الحفظة الكرام والكاتبين منهما، وان القاعد مرصد اليمين من الأمارة وإليه الإملاء، والقاعد مرصد اليسار من العمالة وإليه الكتاب. ومن وجد له إلى عبور هذا الاقليم مسلكا خلص إلى ما وراء السماء خلوصا، فلمح ذرية الخلق الاقدم ولهم ملك واحد مطاع ، فاول حدوده معمور بخدم لملكهم الاعظم عاكفين على العمل المقرب إليه زلفى، وهم أمة بررة لا تجيب داعية نهم أو قرم أو غلمة أو ظلم أو حسد أو كسل، قد وكلوا بعمارة ربض هذه المملكة ووقفوا عليه ، وهم حاضرة متمدنون يأوون إلى قصور مشيدة وابنية سرية تنوف فى عجن طينها حتى إنعجن ما لا يشاكل طينة اقليمكم . وانه لأجلد من الزجاج والياقوت وسائر ما يستبطأ أمد بلائه، وقد أملى لهم فى أعمارهم وانسىء فى آجالهم فلا يخرمون دون أبعد الآماد ، وتيرتهم عمارة الربض طائعين . وبعد هؤلاء امة أشد اختلاطا بملكهم مصرون على خدمة المجالس بالمثول ، ومد صئنوا فلم يتبدلوا بالاعتمال واستخلصوا للقربى ومكنوا من رموق المجالس الاعلى والحفوف حوله ، ومتعوا بالنظر إلى وجه الملك وصالا لا فصال فيه ، وحلوا تحلية اللطف فى الشمائل والحسن والثقافة فى الأذهان والمهابة فى الاشارة والرواء الباهر والحسن الرائع والهيئة البالغة، وضرب لكل واحد منهم حد محدود ومقام معلوم ودرجة مفروضة لاينازع فيها ولا يشارك، فكل من عداه لا يرتفع عنه أو يشمخ نفسا بالقصور دونه، وادناهم منزله من الملك واحد هو ابوهم وهم أولاده وحفدته وعنه يصدر إليهم خطاب الملك ومرسومه، ومن غرائب

أحوالهم أن طبا ئعهم لا تستعجل بهم إلى الشيب والهرم، وأن الوالد منهم وإن كان اقدم مدة فهو أسبغ منة وأشب بهجة، وكلهم مسخرون قد كفوا الاكتفاء، والملك أبعدهم فى ذلك مذهبا، ومن عزاه إلى عرق فقد زل، ومن ضمن الوفاء بمدحه فقد هذى،قد فات قدر الوصاف عن وصفه،وحادت عن سبيله الامثال، فلا يستطيع ضاربها إلا بتباين أعضاء، بل كله لحسن وجه ولجودة يد، يعفى حسنه آثار كل حسن، ويحقر كرمه نفاسة كل كرم، ومتى هم بتأمله أحد من الحافين حول بساطه غض الدهش طرفه، فآب حسيراً يكاد بصره يختطف قبل النظر إليه. وكان حسنه حجاب حسنه، وكان ظهوره سبب بطونه، وكان تجليه سبب خفائه، كالشمس لو انتقبت يسيرا لاستعلنت كثيرا،فلما أمعنت فى التجلي احتجبت وكان نورها حجاب نورها. وإن هذا الملك لمطلع على ذويه بهاءه لا يضن عليهم بلقائه. وانما يؤتون من دنو قواهم دون ملاحظته. وانه لسمح فياض واسع البر غمر النائل رحب الفناء عام العطاء، من شاهد أثراً من جماله وقف عليه لحظة ولا يلفته عنه غمزة ولربما هاجر إليه أفراد من الناس فيتلقاهم من فواضله ما ينوبهم، ويشعرهم إحتقار متاع اقليمكم هذا، فاذا انقلبوا من عنده انقلبوا وهم مكرهون.

قال الشيخ حى بن يقظان: لولا تقربى إليه بمخاطبتك منبها إياك لكان لى به شاغل عنك وان شئت اتبعتنى إليه السلام.

تمت رسالة حى بن يقظان بحمد الله ومنه

والصلاة على محمد خير خلقه

وعلى آله وأصحابه

سابعا: رسالة الطير

هل لاحد من إخواني فى أن يهب لى من سمعه قدر ماألقى إليه طرفامن أشجانى عساه أن يتحمل عني بالشركة بعض اعبائها . فان الصديق لن يهذب عن الشوب أخاه مالم يمخض فىسرائك وضرائك عنالكدر صفاءه، وأني لك بالصديق الماخض،وقد جعلت الخلة تجارةيفزع إليها إذا استدعت الى الخليل داعية ووطر ترفض مراعاتها إذا عرض الاستغناء . فلن يزار رفيق إلا اذا زارت عارضة ، ولن يذكر خليل إلا إذا ذكرت مأربة ، اللهم إلا إخوان جمعتهم القرابة الالهية والفت بينهم المجاورة العلوية ، ولاحظوا الحقائق بعين البصيرة ، وجلوا الوسخ ورين الشك عنالسريرة ، فلن يجمعهم الامنادى الله: ويلكم ، إخوان الحقيقة ، تحابوا او تصافوا ، وليكشفن كل واحد منكم لاخيه الحجب عن خالصة لبه ليطالع بعضكم بعضا ، وليستكمل بعضكم ببعض . ويلكم ، إخوان الحقيقة تقنعوا كما يتقنع القنافذ وأعلنوا بواطنكم وأبطنوا ظواهركم، فبالله إن الجلي لباطنكم وان الخفى لظاهركم .ويلكم، إخوان الحقيقة ، اسلخوا عنجلودكم أسلاخ الحيات، ودبوا دبيب الديدان، وكونوا عقارب أسلحتها فى أذنابها ، فان الشيطان لن يراوغالانسانالا من ورائه وتجرعوا الزعاف تعيشوا ، واستحبوا الممات تحيوا وطـــيروا ، ولاتتخذوا وكرا تنقلبون إليه ، فان مصيدة الطيور أوكارها. وإن صدكم عوز الجناح ، فتلصصوا تظفروا ،فخير الطلائع ماقوى على الطيران . كونوا هواما تلتقط الجنادل المحميات وأفاعى تسترط العظام الصلبة، وسمادل تغشى الضرام على ثقة ، وخفافيش لاتبرز نهارا ، فخير الطيور خفافيشها . ويلكم ، إخوان الحقيقة ، اغنى الناس من يجترىء على غده ، وأفشلهم من قصر عن

أمده . وياكم ، إخوان الحقيقة ، لاعجب أن اجتنب ملك سوءاً أو ارتكبت بهيمة قبيحا ، بل العجب من البشر ، إذا استعصى على الشهوات ، وقد ضيع على استئثارها صورته ، أو بذل لها الطاقة ، وقد نور بالعقل جبلته . ولعمر الله ، بذ الملك بشراً ثبت عند زبال الشهوة ولم تزل قدمه عن موطئه فيه ، وقصر عن البهيمة إنس لم تقف قواه بدره شهوة تستدعيه . وأرجع الى رأس الحديث فأقول : برزت طائفة تقتنص فنصبوا الحبائل ، ورتبوا الشرك ، وهيئوا الاطعمة ، وتواروا فى الحشيش ، وانا فى سربة طير اذ لحظونا فصفروا مستدعين ، فأحسسنا بخصب وأصحاب ما تخالج فى صدورنا ريبة ، ولا زعزعتنا عن قصدنا تهمه . فابتدرنا اليهم مقبلين ، وسقطنا فى خلال الحبائل أجمعين ، فاذا الحلق ينضم على أعناقنا ، والشرك يتشبث بأجنحتنا . والحبائل تتعلق بأرجلنا ، ففزعنا الى الحركة ، فما زادتنا إلا تقييدا ، فاستسلمنا للهلاك ، وشغل كل واحد منا ماخصه من الكرب عن الاهتمام بأخيه ، وأقبلنا نتبين الحيل فى سبيل التخلص زمانا حتى أنسينا صورة أمرنا ، واستأنسنا بالشرك واطمأننا إلى الاقفاص ، فاطلعت ذات يوم من خلال الشبك ، فلحظت رفقة من الطير اخرجت رؤوسها ، واجنحتها من الشرك ، وبرزت عن أقفاصها تطير وفى أرجلها بقايا الحبائل ، لا هى تؤودها فتعصمها النجاة ، ولا تبينها فتصفو لها الحيوة . فذكرتنى ما كنت أنسيته ، ونغصت على ما ألفته ، فكدت أنحل تأسفا ، أوينسل روحى تلهفا ، فناديتهم من وراء القفص ، أن اقربوا منى توقفونى على حيلة الراحة ، فقد أعنتنى طول المقام فتذكروا خدع المقتنصين ، فما زادوا إلا نفارا ، فناشدتهم بالخلة القديمة . والصحبة المصونة ، والعهد المحفوظ ما أحل بقلوبهم الثقة ، ونفى عن صدورهم الريبة . فوافوني حاضرين ، فسألتهم عن حالهم ، فذكروا أنهم ابتلوا بما

ابتليت به ، فاستأيسوا واستأنسوا بالبلوى ، ثم عالجونى فنحيت الحبالة عن رقبتى ، والشرك من أجنحتى ، وفتح باب القفص ، وقيل لى : اغتنم النجاة ، فطالبتهم بتخليص رجلى عن الحلقة ، فقالوا : لو قدرنا عليها لابتدرنا أولا ، وخلصنا أرجلنا ، وأنى يشفيك العليل؟ فنهضت عن القفص أطير ، فقيل لى: إن أمامك بقاعا لن تأمن المحذور إلا أن تأتى عليها قطعا ، فاقتف آثارنا ننج بك ، ونهدك سواء السبيل ، فساوى بنا الطيران بين صدفى جبل الاله ، فى واد معشب خصيب ، بل مجدب خريب ، حتى تخلف عنا جنابه وجزنا جيزته ووافينا هامة الجبل ، فاذا أمامنا ثمانى شواهق تنبو عن قللها اللواحظ فقال بعضنا لبعض : سارعوا ، فلن نأمن إلا بعد أن نجوزها ناجين ، فعانينا الشد ، حتى أتينـا على ستة من شوامخها ، وانتهينا إلى السابع ، فلما تغلغلنـا تخومه ، قال بعضنا لبعض : هل لكم فى الجمام ، فقد أوهننا النصب ، وبيننا وبين الاعداء مسافة قاصية . فرأينا أن نخص للجمام من أبداننا نصيبا ، فان الشرود على الراحة أهدى إلى النجاه من الانبتات ، فوقفنا على قلته ، فاذا جنان مخضره الأرجاء ، عامرة الأقطار ، مثمره الأشجار ، جاريه الانهار يروى بصرك نعيمها بصور تكاد لبهائها تشوش العقول، وتستبهت الألباب وتسمعك الحانا مطربة لآذاننا ، وأغاني شجية ، وتشمك روائح لا يدانيها المسك السرى ولا العنبر الطرى . فأكلنـــا من ثماره ، وشربنا من أنهاره ، ومكثنـا به ريث ما اطرحنا الإعياء .. فقال بعضنا لبعض : سارعوا ، فلا مخدعة كالأمن ، ولا منجاة كالاحتياط ، ولا حصن أمنع من اساءة الظنون وقد امتد بنا المقام فى هذه البقعة ، على شفا غفلة ، ووراءنا أعداؤنا يقتفون آثارنا ويتفقدون مقامنا، فهلموا نبرح ونهجر هذه البقعة ، وإن طاب الثواء بها، فلا طيب كالسلامة ، وأجمعنا على الرحلة وانفصلنا عن الناحية ، وحللنا

بالثامن منها ، فاذا شامخ خاض رأسه فى عنان السماء تسكن جوانبه طيور لم
التى أعذب ألحانا وأحسن ألوانا وأظرف صورا وأطيب معاشرة منها ، ولما
حللنا فى جوارها ، عرفنا من إحسانها وتلطفها وإيناسها ما تغمدتنا به ،
وأيادى لن نفى بقضاء أهونها ، وإن قصرنا عليه مدة عمرنا ، بل استمددنا
إليه أضعافا . ولما تقرر بيننا وبينها الانبساط أوقفناها على ما ألم بنا فأظهرت
لمساهمة فى الاهتمام ، وذكرت أن وراء هذا الجبل مدينة يتبوأها الملك
الأعظم ، وأى مظلوم استدعاه وتوكل عليه كشف عنه الضراء بقوته ومعونته
فاطمأننا إلى اشارتها وتيممنا إلى مدينة الملك ، حتى حللنا بفنائه منتظرين لإذنه
فخرج الأمر باذن الواردين ، فأدخلنا قصرة ، فاذا نحن بصحن لا يتضمن
وصف رحبه ، فلما عبرناه رفع لنا الحجاب عن صحن فسيح مشرق استضفنا
لديه الأول ، بل استصغرناه حتى وصلنا إلى حجرة الملك ، فلما رفع لنا
الحجاب ، ولحظ الملك فى جماله مقلتنا ، علقت به أفئدتنا ، ودهشنا دهشا عاقنا
عن الشكوى ، فوقف على ما غشينا ، فرد علينا الثبات بتلطفه حتى اجترأنا
على مكالمته ، وعبرنا بين يديه عن قصتنا ، فقال : لن يقدر على حل الحبائل
عن أرجلكم إلا عاقدوها بهـــا ، وإنى منفـــذ إليهم رسولا يسومهم
ارضاءكم وإماطة الشرك عنكم ، فانصرفوا مغبوطين . وهوذا نحن فى الطريق
مع الرسول ، وإخوانى منشبثون بى ، يطلبون منى حكاية بهاء الملك بين أيديهم
وسأصفه وصفا موجـــزا وافرا فأقول : إنه الملك الذى مهما حصلت فى
خاطرك جمالا لا يمازجه قبح ، وكمالا لا يشوبه نقص صادفته مستوفى لديه .
وكل كمال بالحقيقة حاصل له ، وكل نقص ، ولو بالمجـــاز ، منفى عنه
كله ، لحسنه وجه ، ولجوده يد . من خدمه فقد اغتنم السعادة القصوى ، ومن

جرمه فقد خسر الآخرة والدنيا وكم من أخ قرع سمعه قصتى فقال : أراك مس عقلك مسا أو ألم بك لمم . ولا والله ما طرت، ولكن طار عقلك ، وما اقتنصت، بل اقتنص لبك . أني يطير البشر أو ينطق الطير ، كأن المرار قد غلب فى مزاجك ، واليبوسة استولت على دماغك ، وسبيلك أن تشرب طبخ الأفثيجون ، وتتعهد الاستحما بالماء الفاتر العذب ، وتستنشق بدهن النيلوفر، وتترفه فى الأغذية ، وتستأثر منها المخصبة ، وتجتنب الباه ، وتهجر السهر ، وتقل الفكر ، فانا قد عهدناك فيما خلا لبيبا ، وشهدناك فطنا ذكيا ، والله مطلع على ضمائرنا ، فانها من جهتك مهتمة ، ولاختلال حالك حالنا مختلة . ما أكثر مايقولون، وأقل ما ينفع ، وشر المقال ما ضاع * وبالله الاستعانة، وعن الناس البراءة. ومن اعتقد غير هذا خسر فى الآخرة والأولى . وسيعلم الذين ظلموا أى منقلب ينقلبون.

تمت رسالة الطير ولله الحمد كثيراً

ثامنا : رسالة فى العشق

رسالة الرئيس ـ قدس سره ـ فى العشق

سألت أسعدك الله يا أبا عبد الله الفقيه ، المعصومى أن أجمع لك رسالة تتضمن إيضاح القول فى العشق على سبيل الإيجاز، فأجبتك ـ لا زلت طالبا للخيرات ـ توخيا لمرضاتك ، وقضاء لمرامك. وجعلت رسالتى إليك متضمنة فصولا سبعة :

(الفصل) الأول : فى ذكر سريان قوة العشق فى كل واحد من الهويات.

(الفصل) الثاني : فى ذكر وجود العشق فى الجواهر البسيطة الغير الحية .

(الفصل) الثالث : فى ذكر وجود العشق فى الموجودات النباتيـة ذوات القوة المغذية ، من جهة قواها المغذية .

(الفصل) الرابع : فى ذكر وجود العشق فى الجواهر الحيوانية من حيث لها القوة الحيوانية .

(الفصل) الخامس : فى ذكر عشق الظرفاء والفتيان للأوجه الحسان .

(الفصل) السادس : فى ذكر عشق النفوس الإلهية .

(الفصل) السابع : فى خاتمة الفصول.

---

١ ـ لقد حققنا هذه الرسالة على المخطوطات والنشرات التالية :

أ ـ نسخة مصورة عن المتحف البريطاني ـ دار الكتب تحت رقم ٣٩٩ فلسفة

ب ـ طبعة مهرن الأولى فى ليدن سنة ١٨٩٤

جـ ـ « « الثانيـة « « « ١٨٩٩

=

= د ـ طبعة مصر سنة ١٩١٧ ضمن مجموعة « جامع البدائع

هـ ـ نسخة مصدرة عن مكتبة أحمد الثالث ومحفوظة ضمن مخطوطات جامعة الدول العربية . وقد عنونت الرسالة هكذا « رسالة فى العشق كتبها (ابن سينا) للفقيه أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن أحمد المعصومى (وفى بعض النسخ المعصرى) وضمنها فصولا .

الفصل الأول

فى ذكر سريان قوة العشق فى كل واحد من الهويات

كل واحد من الهويات المدبرة لما كان بطبعه نازعا إلى كماله الذى هو خيرية هويته المنبعثة عن هوية الخير المحض، نافرا عن النقص الخاص به الذى هو شريته الهيولانية والعدمية ـ إذ كل شر فمن علائق الهيولى والعدم ـ فبين أن لكل واحد من الموجودات المدبرة شوقا طبيعيا وعشقا غريزيا ، ويلزم ضرورة أن يكون العشق فى هذه الأشياء سببا للوجود لها ، لأن كل واحد مما يعبر عنه مترتب تحت أمور ثلاثة : إما أن يكون حائزاً لخالص الكمال ، أو ممنـوا بغاية النقص ، أو مترددا بين الحالتين ، حاصل الذات على مرتبة التوسط بين أمرين . ثم إن البالغ فى النقص غايته هو المنتهى إلى مطلق العدم والمستوفى لجميـــع علائقه ، فبالحرى أن يطلق عليه معنى العدم المطلق . ثم الحقيق باطلاق العدمية عليه ، وإن استحق أن يعد فى عداد الموجودات عند تقسيم أو توهم ، فلن يعد وجوده وجوداً ذاتيا ، بل لن يستجاز عليه إطلاق الوجود إلا بالمجاز ، ولن يتعرض لاعتداده من جملة الموجودات إلا بالعرض، فاذن الموجودات الحقيقية : إما أن تكون موجودات مستعدة لنهاية الكمال ، أو موصوفة بالتردد بين نقص عارض من جهة ما ، وكمال موجود بالطبع .

فاذن جملة الموجودات لا تعرى عن ملابسة كمال ما ، وملابستها له بعشق ونزوع فى طبيعتها إلى ما توجد متأحدة بكمالها ملازمة لهـا . ومما يوضح ذلك من جهة العلة واللمية أن كل واحد من الهويات المدبرة لما لا يخلو عن كمال خاص به ، ولم يكن مكتفيا بذاته لوجود كمالاته ، إذ كمالات الهويات المدبرة مستفاضة من فيض الكامل بالذات ، ولم يجز أن يتوهم أن هذا المبدأ

المفيد للكمال يقصد بالإفادة واحداً واحداً من جزئيات الهويات على ما أوضحته الفلاسفة، فمن الواجب فى حكمته وحسن تدبيره أن يغرز فيه عشقا كليا حتى يصير بذلك مستحفظا لما نال من فيض الكمالات الكلية ، ونازعا إلى إلا يجاد لها عند فقدانها ليجرى به أمر السياسة على النظام الحكمى ؛ فواجب إذن وجود هذا العشق فى جميع الموجودات المدبرة وجودا غير مفارق البتة ، وإلا لاحتاجت إلى عشق آخر يستحفظ هذا العشق الكلى عند وجوده إشفاقا من عدمه ، ويسترده عند فوته قلقا لبعده . وصار أحد العشقين معطلا لا طائل له ، ووجود المعطل فى الطبيعة أعنى الوضع الإلهى باطل .

على أنه لا عشق له خارجا عن العشق المطلق الكلى ؛ فإذن وجود كل واحد من المدبرات بعشق غريزى فيه . ولنجعل لهمتنا فى هذا المرام مرقى أعلى مما قدمناه ، ولنفحص عن الموجود العالى عن التصرف تحت تدبير مدبر لعظم شأنه ـ فنقول : إن الخير بذاته معشوق ، ولولا ذلك لما نصب كل واحد ممن يشتهى أو يتوخى أو يعمل عملا غرضا أمامه يتصور خيريته . فلولا أن الخيرية بذاتها معشوقة ، وإلا لما اقتصرت الهمم على إيثار الخير فى جميع التصرفات ، ولذلك الخير عاشق للخير ، لأن العشق ليس فى الحقيقة إلا استحسان الحسن والملائم جدا ، وهذا العشق هو مبدأ النزوع إليه عند غيبوبته ، إن كان مما يباين ، والتأحد به عند وجوده . ثم إن كل واحد من الموجودات يستحسن ما يلائمه ، وينزع إليه مفقوداً والخير الخاص هو الملائم للشىء فى الحقيقة أو الحسبان ، ثم الاستحسان والنزاع والاستقباح والنفرة فى الموجود من علائق خيريته ، لأنها لا تطلق على الوجود على وجه الاستصواب بالذات إلا من جهة خيريته ، لأن الصواب إذا وجد عن الشىء بالذات ، فهو لسداده وخيريته . فبين أن الخير يعشق ما هو خير له : إما

الخاص به ، وإما المشترك . وعلة العشق هو ما قد نيل أو ما سينال منه ـ أى من العشق وكلما زادت الخيرية زاد استحقاق المعشوقية وزادت العاشقية للخير . وإذا تقرر هـذا فنقول : إن الموجود المقدس عن الوقوع تحت التدبير إذ هو الغاية فى الخيرية ، هو الغاية فى المعشوقية ، والغاية فى عاشقيته، الغاية فى معشوقيته ، أعنى بذلك ذاته العالى المقدس تعالى ، إذ الخير يعشق الخير بما يتوصل به إليه من نيله وإدراكه. والخير الأول مدرك لذاته بالفعل أبد الدهر فى الدهر ، فاذن عشقه له أكمل عشق وأوفاه ، وإذن الصفات الإلهيـة لا تمايز بينها بالذات فى الذات ، فاذن العشق هو صريح الذات ، والوجود أعنى فى الخير المحض . فاذن الموجودات : إما أن يكون وجودها بسبب عشق فيها ، وإما أن يكون وجودها هو العشق بعينه . فبين أن الهويات لا تخلو عن العشق وذلك ما أردنا أن نبين .

الفصل الثاني

فى ذكر وجود العشق فى البسائط الغير الحية

البسايط الغير الحية على أقسام ثلاثة : إحداها الهيولى الحقيقية ، والثانى الصورة التى لا يمكن لها القوام بالانفراد بذاتها، والثالث الأعراض . والفرق بين الأعراض وبين هذه الصورة أن هذه الصورة مقدمة للجوهر ، ولذلك استحسن الأوائل من الإليين أن يجعلوها من أقسام الجواهر لكونها جزءاً للجواهر القائمة بذواتها ، ولم يحرموها من سمة الجوهرية لأجل امتناع وجودها بمفردة الذات ، إذ الجوهر الهيولانى هذا حاله ، ومع ذلك لا ينكر اعتداده من جملة الجواهر لكونه فى ذاته جزءا للجواهر القائمة بذواتها ؛ بل ولأن بخصوصها أعنى الصورة متزهة فى الجوهرية على الهيولى، إذ هذه الصورة الجوهرية بها يقوم الجوهر بالفعل جوهراً ، ومهما وجب أوجب وجود جوهر بالفعل ، ولأجل ذلك قيل إن الصورة جوهر بنوع فعل ، وأما الهيولى فهى معدودة مما يقبل الجوهريه بالقوة، إذ لا يلزم بوجود كل هيولى جوهر ما وجوده بالفعل ، ولأجل ذلك قيل إنه جوهر بنوع قوة ، فقد تقرر فى هذا القول حقيقة الصورة ، ولا يجمل إطلاق هذه الحقيقة على العرض ، إذ ليس هو بمقوم للجوهر ولا معدود بوجه من الوجوه جوهراً، فإذا تقرر هذا فنقول : إن كل واحد من هذه الهويات البسيطة، الغير الحية، قرين عشق غريزى لا يخلو عنه ألبتة، وهو سبب له فى وجوده، فأما الهيولى فلديمومة نزاعها إلى الصورة مفقودة ، وولوعها بها موجودة ، ولذلك نلقها متى عريت عن صورة بادرت إلى الاستبدال عنها بصورة أخرى ، إشفاقا من ملازمة العدم المطلق ، إذ من الحق أن كل واحد من الهويات نافر بطبعه

عن العـدم المطلق . فالهيولى مقر للعدم ؛ فمهما كانت ذات صورة لم يقم فيها سوى العدم الإضافى ، ولولاها لابسها العـــدم المطلق ، ولا حاجة بنا إلى الخوض فى إيضاح لميـة ذلك ، فإذن الهيولى كالمرأة اللائمة الذميمة المشفقة من استعلان قبحها ، فمهما انكشف قناعها غطت ذمامتها بالكم . فقد تقرر أن فى الهيولى عشقا غريزيا . فأما هـــذه الصورة فالعشق الغريزى فيها ظاهر بوجهين ؛ أحدهما ما نجـد فى ملازمتها موضوعها ومنافاتها لما يسحبها عنه ، والثانى ما نجـــد فى ملازمتها كمالاتها ومواضعها الطبيعية متى حصلت فيها وحركتها الشوقية إليها متى باينتها كصور الأجسام البسيطة الخمسة، والمركبات من الأربعة ، ولا صورة ملازمة غير هذه الأقسام ألبتة .

وأما الأعراض فعشقها ظاهر بالجد فى ملازمة الموضوع أيضا ، وذلك عند ملابستها الأضداد فى الاستبدال بالموضوع فإذن ليس يعرى شىء من هذه البسايط عن عشق غريزى فى طباعه .

الفصل الثالث

فى وجود العشق فى الصور النباتية ، أعنى النفوس النباتية

فنختصر ههنا فنقول : كما أن النفوس النباتية تنقسم إلى ثلاثة أقسام ؛ أحدها قوة التغذية، والثاني قوة التنمية ، والثالث قوة التوليد، كذلك العشق الخاص بالقوة النبانية على أقسام ثلاثة : أحدها يختص بالقوى المغذية، وهو مبـدأ شوق إلى حضور الغذاء عند حاجة المـادة إليه وبقائه فى المغتذى بعد استحالته إلى طبيعته ، والثاني يختص بالقوة المنمية وهو مبـدأ شوقها إلى تحصيل زيادة المناسبة فى أقطار المغتذى ، والثالث يختص بالقوة المولده وهو مبدأ شوقها إلى تهيئة مبدأ كائن مثل الذى هو منه. ومن البين أن هذه القوى مهما وجدت لزمتها هذه الطبائع العشقية ، فاذن هى فى طبائعها عاشقة أيضا .

الفصل الرابع

فى ذكر عشق النفوس الحيوانية

لا شك أن كل واحد من القوى والنفوس الحيوانية يختص بتصرف يحثها عليه عشق غريزى، وإلا لما كان وجودها فى البدن الحيوانى إلا معدودة فى جملة المعطلات، إن لم يكن لها نفور طبيعى مبدؤه بغضة غريزية وتوقان طبيعى مبدأه عشق غريزى، وذلك ظاهر فى كل واحد من أقسامها. أما فى الجزء الحاس منها خارجا فلالفه بعض المحسوسات دون بعض واستكراهه بعضا دون بعض، ولولا ذلك لتساوت العوارض الحسيه عند الحيوانات، ولما تصونت عن مباشرة المضرات بها، ولتعطلت القوة الحسية فى حقيقتها. وأما الجزء الحاس باطنا ملا طمئنانه إلى الراحة عن التخيلات المروحة وما ضاهاها إذا وجدت، وتشوقه إليها إذا فقدت، وأما فى الجزء الغضبى فلنزاعه إلى الانتقام والتغلب والفرار من الذل والاستكانة وما ضارع ذلك، وأما فى الجزء الشهوانى فلنقدم أمامه مقدمة ينتفع بها بذاته وفيما يبنى عليها القول فى الفصول، وهو أن العشق يتشعب قسمين: أحدهما طبيعى وحامله لا ينتهى بذاته دون غرضه بحال من الأحوال ما لم يصادمه دونه قاسر خارجى كالحجر، فإنه لا يمكن أبدا أن يقصر عن تحصيل غايته وهو الانصال بموضوعه الطبيعى والسكون فيه من ذاته، اللهم إلا من جهة عارض قهرى، وكالقوة المغذية، وسائر القوى النباتية، فانها لا تزال مزاولة لجنب الغذاء وتلحمه بالبدن، ما لم يصدها عنه مانع غريب. والثانى عشق اختيارى، وحامله قد يعرض بذاته عن معشوقة لتخيل استضرار بعارض أمامه يزن قدر ضرره على أوزان نفع المعشوق مثل الحمار فانه إذا لاح له شخص الدب

متوجها نحوه أقصر عن قضم الشعير ، وأمعن فى الهرب لعرفانه أن ما يتصل به من ضرر العارض أرجح من منفعة المعرض عنه . ثم قد يكون معشوق واحد لعاشقين ، أحدهما طبيعى ، والثاني اختيارى ، مثل الغرض بالتوليد إذا تدبر إضافته إلى القوة المولدة النباتية والقوة الشهوانية الحيوانية ، فاذا تحقق هذا فنقول : إن القوة الشهوانية من الحيوان أظهر الموجودات عند الجمهور باستطباع العشق ولا حاجة بنا إلى إظهار ذلك ، وليس معشوقها فى عامة الحيوان غير الناطق إلا معشوق القوة النباتية بعينها ، إلا أن عشق القوة النباتية لا تصدر عنه الأفاعيل إلا بنوع طبيعى وبنوع أدنى وأدون ، وعشق القوة الحيوانية إنما يصدر بالاختيار وبنوع أعلى وأفضل وبمأخذ ألطف وأحسن حتى أن بعض الحيوان قد يستعين فى ذلك بالقوة الحسية ، فلذلك ما توهم العامة أن ذلك العشق خاص بها وهو عند التحقيق خاص بالشهوانية ، وإن وجد للحسية فيها شركة التوسط . وقد توافق القوة البهيمية الشهوانية النباتية فى الغرض بأن يكون حصوله لا بقصد اختيارى بائن ، وإن وجد فى صدور الفعل عنهما اختلاف فى الاختيار وسلبه ، مثل توليد المثل ، فان الحيوان الغير الناطق ، وإن تحرك بعشقه الطبيعى المتغرز فيه من العناية الإلهية تحركا اختياريا يتأدى به إلى توليد المثل فلن تكون الغاية فيه مقصودة بذاتها لأن هذا الضرب من العشق غايته نفع نوعى أعنى بهذا أن العناية الإلهية لما اقتضت استبقاء الحرث والنسل وامتنع المراد فى مدة البقاء فى الشخص الكائن لضرورة تعقب الفساد فى موضع الكمال الكائن وحتى أوجبت الحكمة صرف العناية فى استبقائها إلى الأنواع والأجناس ، فطبعت فى كل واحد من الأشخاص المعنى به فى الأنواع شوقا إلى تأثير ملازمة توليده المثل وهيأت لذلك فيه آلات موافقة ، ثم إن الحيوان الغير

الناطق لا نحطاطه عن مرتبة الفوز بالقوة النطقية التى بها نوقف على حقيقة الكليات لا يستفيد بادراك الغرض الخاص بالأمور الكلية ، فلذلك صارت فيه القوة الشهوانية تشاكل القوة النباتية فى نزاعها إلى هذا الغرض ، وتقرير هذا الفصل ، والفصل الذى تقـــدم نافع فى كثير مما سيأتى إثباته فى هذه الرسالة بعون الله وحسن تدبيره .

الفصل الخامس

فى عشق الظرفاء والفتيان للأوجه الحسان

يجب أن تقدم أمام غرضنا فى هذا الفصل مقدمات أربع : إحداها أن كل واحد من القوى النفسانية مهما انضم إليها قوة أعلى منها فى الشرف احتازت بانضمامها إليها وسريان البهاء فيها زيادة صقولة وزينة حتى تصير بذلك أفاعيلها البارزة عنها زائدة على ما يكون لها بانفرادها ، إما بالعدد ، وإما بحسن الاتقان ولطف المأخذ والرجاء فى الانتهاء إلى الغرض ، إذ كل واحدة من عاليها لها قوة على تأييد السافل وتقويته ، وذب الضرر عنه تأييداً وذبا يوفيها من جهة قبولها زيادة بهاء وكمال ، وكذلك تصريفاتها إياها فى وجوه الاستعانات مما يفيدها الحسن والسناء كتأييد الشهوانية من الحيوان للنباتية،وذب الغضبية عنها فى أمر نقص مادتها دون منتهاها الغريزى فى الذبول والإضرار لها،وكتوفيق النطقية للحيوانية فى مقاصدها وكافادتها لها اللطافة والبهاء فى الاستعانة بها فى أغراضها. ولهذا ما توجد القوة الحسية والشوقية فى الإنسان قد يتعدى طورها فى أفعالها حتى أنها قد تتعاطى فى أفاعيلها مقاصد لن يقوم بالوفاء بها إلا صريح القوة النطقية ، ومثال ذلك فى القوة الوهمية، فان القوة النطقية قد تستعرخها فى بعض وجوه درك مطلوبها بوجه استعانة فتستفيد من انعطاف النطقية عليها زيادة قوة وجسور حتى أنها تتراءى بنيل المطلوب دونها بل تتعصى عليها وتتحلى بشيمها وعلاماتها وتدعى دعواهـا وتتوهم فوزها بتصور المعقولات ما تسكن إليه النفس ويطمئن إليه الذهن كعبد السوء يوغر إليه مولاه باعانته فى سانحة له مهمة عظيمة الفائدة عند النيل فيرى أنه ظفر بالمطلوب دون مولاه ، وأن مولاه

قاصر عن ذلك ، بل هو المولى فى الحقيقة من غير أن يكون ظفر البتة بالمرام الذى تكلف مولاه تحصيله، ولا يشعر به . وكذلك الحال فى القوة الشوقية من الإنس ، وهذا أحد علل الفساد إلا أنه ضرورى الوجـود فى الوضع المطلوب فيه الخير وليس له من الحكمة ترك خير كثير لأجل عادية شر يسير بالإضافة إليه. والثانية أن الإنسان قد يصدر عن مفرد نفسه الحيوانيه أفعال وتنفعل بمفردها انفعالات كالإحساس والتخيل والجماع والمواثبة والمحاربة، إلا أن نفسه الحيوانية ، لما اكتسبت من البهاء بمجاورة الناطقة تفعل هذه الأفاعيل بنوع أشرف وألطف فتتأثر فى المحسوسات ما كان على أحسن مزاج وأقوم تركيب ونسبة مما لا تنتبه الحيوانات الأضر لهفضلا عن أن يستأثرها، وكذلك تتصرف بقوة المتخيلة فى أمور لطيفة بديعة حتى يكاد يضاهى بذلك صريح العقل ويتخير لموافقة أهل الجمال والكمال والاعتدال والحيـال فى الأفاعيل الغضبية حيلا متنوعة يسهل له بها احراز التغلب والظفر ، وقد يظهر أيضا من ذاته آثار الأفاعيل بحسب اشـتراك النطقية والحيوانية كتصريف قوته النطقية قوته الحسية لتنزع من الجزئيات بطريقة الاستقراء أموراً كلية ، وكاسعانة بالقـوة المتخيلة فى تفكيره حتى يوصل بذلك إلى إدراك غرضه فى الأمور العقلية وكتكليفه القوة الشهوانية المباضعة من غير قصـد ذاتى إلى مفرد اللذة بل للتشبه بالعلة الأولى فى استبقاء الأنواع وخصوصا أفضلها أعنى النوع الإنساني ، وكتكليفه إياها المطعم والمشرب لا كيفما اتفق بل على الوجـه الأصوب من غير قصد إلى مجرد اللذة لكن لإعانة الطبيعة المسخرة على استبقاء شخص أفضل الأنواع أعنى الشخص الإنسانى ، وكتكليفه القوة الغضبية منازعة الأبطال واعتناق القتال لأجل الذب عن مدينة فاضلة أو أمة صالحة . وقد تصدر منه أفاعيل عن صميم

قوته النطقية مثل تصور المعقولات والنزاع إلى المهمات وخب الدار الآخرة وجوار الرحمن . والثالثة فى كل واحد من الأوضاع الإلهية خيرية ، وكل واحدة من الخيرات مأثورة ، لكن فى الأمور الخيرية الدنيوية مار بما يضر إيثاره بما يعلوه فى المرتبة ، مثاله فى الأمور المتعارفة أن الاستلذاذ بالتوسعة فى الإنفاق وإن كان مأثوراً فانه يجتنب الاضرار بمأثور فوقه وهو خصب ذات اليد ووفور المال ومثال آخر من مصالح الأبدان شرب أوقية من الأفيون وان كان فيه مأثور وخير لتسكين الرعاف فانه مطرح لأجل إضراره بمأثور فوقه وهو الصحة المطلقة والحياة، وكذلك الأمور الخاصة بالنفس الحيوانية إذا اعتبرت فى الحيوان الغير الناطق بنوع الإفراط وإن لم يعد من جملة الشر ، بل عد ذلك فضيلة فى قواها ، فلاضراره بالقوة النطقية، كما أشرنا إليه فى رسالتنا الموسومة بالتحفة ، معدودة من جملة المثالب فى الإنسان ويستحق الاحتناب والهجران. والرابعة أن النفس النطقية الحيوانية أيضا لجوارها للنطقية أبداً تعشقان كل شيء حسن النظم والتأليف والاعتدال مثل المسموعات الموزونة وزنا متناسبا ، والمذوقات المركبة من أطعمة مختلفة بحسب التناسب وما شابه ذلك. أما النفس الحيوانية ، فبنوع توليد طبيعي، وأما النفس الناطقة فانها إذا سعدت بتصور المعاني العالية على الطبيعة وعرفت أن كلما قرب من المعشوق الأول فهو أقدم نظاما وأحسن اعتدالا ، وبالعكس أن ما يليه أفوز بالوحدة وتوابعها كالاعتدال والاتفاق وما يبعد عنه أقرب إلى الكثرة وتوابعها كالتفاوت والاختلاف على ما أوضحه الإلهيون ، فمهما ظفرت بشيء حسن التركيب لاحظته بعين المقه فاذا تقرر هذه المقدمات فنقول : إن من شأن العاقل الولوع بالمنظر الحسن من الناس ، وقد يعد ذلك منه فى بعض الأحايين تظرفا وفتوة وهذا الشأن إما أن

يختص بالقوة الحيوانية وإما أن يختص بحسب الشركة لكنه لو كان مختصا بالقـوة الحيوانية لما عده العقلاء تظرفا وفتوة إذ من الحق أن الشهوات الحيوانية إذ تناولها الإنسان تناولا حيوانيا فهـو متعرض للنقيضة ومضرة بالنفس النطقية ولا هو مما يختص بالنفس النطقية إذ مقتضيات شغلها هى للكليات العقليـة الأبدية لا الجزئيات الحسية الفاسـدة . فاذن ذلك بحسب الشركة وبيان ذلك بوجه آخـر أن الإنسان إذا أحب الصور المستحسنة لأجل لذة حيوانية فهو مستحق اللوم بل الملامات والإثم مثل الفرقة الزانية المتلوطة وبالجمـلة الأمة الفاسقة ومهما أحب الصورة المليحة باعتبار عقلى على ما اوضحناه عد ذلك وسيلة إلى الرفعة وزيادة فى الخيرية لولوعه بماهو أقرب فى التأثير من المؤثر الأول والمعشوق المحض، وأشبه بالأمور العالية الشريفة وذلك مما يؤهله لأن يكون ظريفا وفتى لطيفا . ولذلك لا يكاد أهل الفطنة من الظرفاء والحكماء ممن لا يسلك سبيل المتعسفين والأقحاح يوجد خاليا عن شغل قلبه بصورة حسنة إنسانية ، وذلك أن الإنسان مع ما فيه من زيادة فضيلة الإنسانية إذ وجد فائزا بفضيلة إعتدال الصورة التى هى مستفادة من تقـويم الطبيعة واعتدالها وظهور أثر إلهى فيها جدا استحق لأن ينتحل من ثمرة الفؤاد مخزونها ومن أصفى صفاء الوداد أطيبه ومكنونه . ولذلك قال النبى صلعم : (اطلبوا الحوائج عند حسان الوجوه) نصا ، منه أن حسن الصورة لا يوجد إلا عنـد جودة التركيب الطبيعى ، وأن جودة الإعتدال فى التركيب مما يفيـد طيبا فى الشمائل وعذوبة فى السجايا . وقد يوجد أيضا واحد من الناس قبيـح الصورة حسن الشمائل وذلك لا يخلو من عذرين ، إما أن يكون قبيـح الصورة لم يحصل بحصول قبح الاعتدال فى أول التركيب داخـلا بل بفساد عارضا خارجا ، وإما أن يكون حسن الشمائل لا بحسب

الطباع بل بحسب الاعتياد . وكذلك قد يوجد حسن الصورة قبيح الشمائل، وذلك أيضا لايخلو من عذرين، إما أن يكون قبيح الشمايل عارضا بعوارض فى الطباع بعد استحكام التركيبأو يكون ذلك لاعتياد قوىوعشق الصورة الحسنة من الإنسان قد تتبعه أمور ثلاثة: أحدها حب معانقتها، والثانى حب تقبيلها ، والثالث مباضعتها. فأما حب المباضعة فمما يتعين عنده أن هذا العشق ليس إلا خاصا بالنفس الحيوانيـة ، وأن حصتها فيه زائدة ، وأنها فيـه على مقام الشريك بل المستخدم لا على مقام الآلة، وذلك قبيح جدا بل لن يخلص العشق النطقى ما لم تتقمع القوة الحيوانية غاية الانقماع ، ولذلك بالحرى أن يتهم العاشق إذا راود معشوقه بهذه الحاجة اللهم إلا أن تكون هذه الحاجة منه بضرب نطقى أعنى إن قصد به توليد المثل وذلك فى الذكر محـال وفى الأنثى المحرمة فى الشرع قبيـح بل لا ينساع القصد ولا يستحسن إلا الرجل فى امرأته أو فى مملوكته . وأما المعانقـة والتقبيل ، فاذا كان الغرض فيهما هو التقارب والاتحاد وذلك لأن النفس تود أن تنال معشوقها بحسها اللمسى ونيلها له بحسها البصرى فتشتاق إلى معانقته وتنزع إلى أن يختلط نسيم مبدأ فاعلية نفسانية وهو القلب بنسيم مثـله من المعشوق فتشتاق إلى تقبيله فليسا بمنكرين فى ذاتها ، لكن استتباعها بالعرض أموراً شهوانية فاحشة توجب التوقى عنها إلا إذا تبقن من متوليها خمـورا لشهـوة والبراءة عن البهيمية . ولذلك لم يستنكر تقبيـل الأولاد وإن كان مبـدأه مزعجا لتلك إذ كان الغرض فيه التداني والاتحاد لا الهم بالفحش أو الفسادفمن عشق هذا الضرب من العشق فهو فتى ظريف ، وهذا العشق تظرف ومزيه .

الفصل السادس

فى ذكر عشق النفوس الإلهية

كل واحد من الأشياء الحقيقية الوجـود إذا أدرك أو نال خيرا من الخيرات فانه يعشقه بطباعه عشق النفوس الحيوانية للصور الجميلة ، وأيضا كل واحد من الأشياء الحقيقية الوجـود إذا أدرك أدراكا حسيا أو عقليا واهتدى اهتداءاً طبيعيا إلى شىء مما يفيده منفعة فى وجوده فانه يعشقه فى طباعه لا سيما إذا كان الشىء مفيدا له خاص الوجود مثل عشق الحيوان الغـــذاء والوالدين للولد . وأيضا كل شىء تحقق أن شيئا من الموجودات يفيـده التشبه به والتقرب والاختصاص به زيادة فضيلة ومرتبـة ، فانه يعشقه بطباعه عشق العامل لوليه ، ثم النفوس الإلهية من البشرية والملكية لا يستحق إطلاق التأله عليها مالم تكن فائزة بمعرفة الخير المطلق إذ من البين أن هذه النفوس لن توصف بالكمال إلا بعد الإحاطة ولا طريق إلى تصور المعقـولات المعلولة مالم يتقدم عليها معرفة العلل الحقيقية وخاصة العلة الأولى على ما أوضحناه فى تفسيرنا صـدر المقالة الأولى من كتاب السماع الطبيعى ، كما لا سبيل إلى وجود المعلولات مالم يتقدم عليها وجود ذوات العلل ، خاصة العلة الأولى ، والعلة الأولى هى الخير المطلق بذاته وذلك لأنه كما كان يطلق عليه الوجود الحقيقى وكل واحـد مما له وجـود ، فان حقيقته لا تعرى عن خيرية ، ثم الخيرية إما أن تكون مطلقة ذاتية أو مستفادة ، فالعلة الأولى خير وخيريته إما أن تكون ذاتية مطلقة أو مستفادة لكنها إن كانت مستفادة لم تنحل من قسمين ؛ إما أن يكون وجودها ضروريا فى قوامه فيكون مفيـدها علة لقوام العلة الأولى ، والعـــلة الأولى علة لها خلف ، وإما أن يكون غير

ضرورى فى قوامه وهذ محال أيضا على ما نوضحه آنفا . لكننا إن أعرضنا عن إبطال هـذا القسم فان المطلق قائم وذلك لأنا إذا رفعنا هذه الخيرية عن ذاته، فمن الواضح أن ذاته تبقى موجودة وموصوفة بالخيرية، وتلك الخيرية إما أن تكون واجبة ذاتيـة أو مستفادة . فان كانت مستفادة فقد تمادى الأمر إلى مالا يتناهى وذلك محال، وإن كانت ذاتية فهو المطلوب. وأقول أيضا إن من المحال أن تستفيد العـــلة الأولى خيرية غير ذاتيـة فيها ، ولا ضرورية فى قوامها، وذلك لأن العلة الأولى يجب أن تكون فائزة فى ذاتها بكمال الخيرية من أجل أن العلة الأولى إن لم يكن فى ذاته مستوفيا لجميـع الخيرات التى هى بالإضافة إليه حقيقة باطلاق سمة الخيرية عليها، ولها إمكان وجود فهو مستفيدها من غيره، ولا غير له إلا معلولاتها، فاذن مفيده معلوله، ومعلوله لا خير له وفيه ومنه مستفادا عنه . فاذن معلوله إن أفاده خيرية فانما يفيـده خيرية مستفادة عنه ، لكن الخيرية المستفادة من العلة الأولى إنما هى من المستفيد ، فاذن هذه الخيرية ليست فى العلة الأولى بل فى المستفيد وقد قيل إنها فى الأولى وذلك خلف . والعلة الأولى لا نقص فيها بوجه من الوجوه وذلك لأن الكمال الذى بازاء ذلك النقص إما أن يكون وجـوده غير ممكن فلا يكون إذن بازائه نقص ، إذ النقص هو عـدم الكمال الممكن الوجـود ، وإما أن يكون وجوده ممكنا ، ثم الشىء الذى ليس فى شىء ما إذا تصور إمكانه تصور معه علة تحصيله فى الشىء الذى هو ممكن فيه، وقد قلنا إنه لا علة للعلة الأولى فى كماله ولا بوجه من الوجوه، فاذن هذا الكمال الممكن ليس بممكن فيه ، وإذن ليس بازئه انقص ، فان العـــلة الأولى مستوفية لجميع ما هو خيرات بالإضافة إليهـا . وإن الخيرات العالية التى هى خيرات من جميع الوجوه لا بالإضافة إليها خيرات مستوفاة . فقد اتضح أن

العلة الأولى مستوفية لجميع الخيرية التى هى بالإضافة إليها خيرية وليس لها إمكان وجود . فقد اتضح أن العلة الأولى خيرية خير فى ذاتها وبالإضافة إلى سائر الموجودات أيضا ، إذ هى السبب الأول لقوامها وثباتها وبقائها على أخص وجوداتها واشتياقها إلى كمالاتها ، فاذن العلة الأولى خير مطلق من جميع الوجوه . وقد كان اتضح أن من أدرك خيراً فانه بطابعه يعشقه ، فقد اتضح أن العلة الأولى معشوقة للنفوس المتألهة . وأيضا فان النفوس البشرية والملكية لما كانت كمالاتها بأن تتصور المعقولات على ما هى عليه بحسب طاقتها تشبها بذات الخير المطلق ، وأن تصدر عنها أفاعيل هى عندها وبالإضافة إليها عادلة ، كالفضائل البشرية وكتحريك النفوس الملكية للجواهر العلوية توخيا لاستبقاء الكون والفساد وتشبها بذات الخير المطلق ، وإنما تأتى هذه التشبهات ليجوز القرب من الخير المطلق ولتستفيد بالتقرب منه الفضيلة والكمال . وإن ذلك بتوفيقه وهى متصورة لذلك منه . وقد قلنا إن مثل هذا عاشق للمتقرب منه ، فواجب على ما أوضحناه سالفا أن يكون الخير المطلق معشوقه لها ، أعنى لجملة النفوس المتألهة . وأيضا فان الخير المطلق لاشك أنه سبب لوجود ذوات هذه الجواهر الشريفة ولكمالاتها فيها ، إذ كمالها إنما هو بأن تكون صوراً عقلية قائمة بذواتها وأنها لن تكون كذلك إلا بمعرفته وهى متصورة لهذه المعانى منه . وقد قلنا إن مثل هذا عاشق لمثل هذا السبب ، فبين على ما أوضحناه سابقا أن الخير المطلق معشوق لها ، أعنى لجملة النفوس المتألهة ، وهذا العشق فيها غير زائل البتة ، وذلك لأنها لا تخلو من حالتى الكمال والإستعداد ، وقد أوضحنا ضرورة وجود هذا العشق فيها حالة كمالها ، وأما حالة استعدادها فلن توجد إلا فى النفوس البشرية دون الملكية لفوز الملكية بالكمال ما وجدت، وقد وجدت،

وهي : أعني النفوس البشرية ، بحالة الاستعداد لها شوق غريزى إلى معرفة المعقولات التي هي كمالها وخاصة ماهو أفيد للكمال عند تصوره وأهدى إلى تصور ماسواه ، وهذه صفة المعقول الأول الذى هو علة لكون كل معقول سواه معقولا فى النفوس وموجودا فى الأعيـــان ، ولا محالة أن لها عشقا غريزيا فى ذاتها للحق المطلق أولا ولسائر المعقولات ثانيا ، وإلا فوجودها على استعدادها الخاص بكمالها معطل فاذن المعشوق الحق للنفوس البشرية والملكية هو الخير المحض

الفصل السابع

فى خاتمة الفصول

نريد أن نوضح فى هذا الفصل أن كل واحد من الموجودات يعشق الخير المطلق عشقا غريزيا وأن الخير المطلق يتجلى لعاشقه ، الا أن قبولها لتجليه واتصالها به على التفاوت ، وأن غاية القربى منه هو قبول لتجليه على الحقيقة ، أعني على أكمل مافى إلا مكان ، وهو المعنى الذى يسميه الصوفية بالاتحاد وأنه لجودة عاشق أن ينال تجليه وإن وجود الأشياء بتجليه ، فنقول لما كان فى كل واحد من الموجودات عشق غريزى لكماله ، وإنما ذلك لأن كماله معنى به تحصل له خيريته . فبين أن المعنى الذى تحصل للشيء خيريته حيث ماتوجد وكيف ماتوجد أوجب أن يكون ذلك الشيء معشوقا لمستفيد الخيرية ، ثم لايوجد شيء أكمل وأوفى بذلك من العلة الأولى فى جميع الأشياء ، فهو إذن معشوق لجميع الأشياء ، وكون أكثر الأشياء غير عارف به لاينفى وجود عشقه الغريزى فى هذه الأشياء لكمالاتها . والخير الأول بذاته ظاهر متجل لجميع الموجودات . ولو كان ذاته محتجبا عن الموجودات بذاته ، غير متجل لها لما عرف ولا نيل منه بتة ، ولو كان ذلك فى ذاته بتأثير الغير ، لوجب أن يكون فى ذاته المتعالية عن قبول تأثير للغير وخلف ، بل ذاته بذاته متجل ، ولأجل قصور بعض الذوات عن قبول تجليها يحتجب. فبالحقيقة لاحجاب إلا فى المحجوبين ، والحجاب هـــو القصور والضعف والنقص ، وليس تجليه إلا حقيقة ذاته إذلا يتجلى بذاته فى ذاته إلا هو صريح ذاته كما أوضحه إلا لهيون . فذاته الكريم متجل ، ولذلك ربما سماه الفلاسفة صورة العقل ، فأول قابل لتجليه هوالملك الالهي الموسوم بالعقل

الكلى ، فان جوهرة ينال تجليه نحو الصورة الواقعة فى المرآة لتجلى الشخص الذى هو مثاله ، ويقرب من هـــذا المعنى ما قيل إن العقل الفعال مثاله ، فأحترز أن تقول مثله : وذلك هو الواجب الحق . فان كل متفعل عن سبب قريب فانما ينفعل بتوسط مثال يقع منه فيه وذاك بين بالإستقراء ، فان الحرارة النارية إنمـا تفعل فى جرم من الأجرام بأن تضع فيـه مثاله وهو السخونة . وكذلك سائر القوى من الكيفيات ، فالنفس الناطقة إنما تفعل فى نفس ناطقة مثلها بأن تضع فيها مثالها ، وهو الصورة المعقولة ، والسيف إنما يقطع بأن يضع فى المنفعل عنه مثاله وهو شكله . والمسن إنما يحـدد السكين بأن يضع فى جوانب حدة مثال ماسه وهـــو استواء الأجزاء وملاستها . ولقائل أن يقول إن الشمس تسخن وتسود من غير أن تكون السخونة والسواد مثالها ، لكنا نجيب عن ذلك بأن نقول إنا لم نقل أن كل أثر حصل فى متأثر من مؤثر ، إن ذلك الأثر موجود فى المؤثر ، فانه مثال من المؤثر فى المتأثر . لكنا نقول إن تأثير المؤثر القريب إلى المتأثر يكون بتوسط مثال مايقع منه فيه. وكذلك الحال فى الشمس ، فانها تفعل فى منفعلها القريب بوضع مثالها فيه وهو الضوء ، ويحدث من حصول الضوء فيها السخونة فيسخن المنفعل عنهـا منفعلا آخر عنه بأن يضع فيه مثاله أيضا فيسخن بحصول السخونة ويسود هذا من جهة الاستقراء ، وأما من جهة البرهان الكلى فليس هذا موضعه . ونرجع فنقول أن العقل الفعـال يقبل التجلى بغير توسط ، وهو بادراكه لذاته ولسائر المعقولات عن ذاته بالفعل والثبات ، وذلك أن الأشياء التى تتصور المعقولات بلاروية واستعانة بحس أو بتخيل إنما تعقل الأمور المتأخرة بالمتقدمات ، والمعلولات بالعلل ، والرذيلة بالشريفة ثم تناله النفوس الإلهية بلاتوسط أيضا عند النيل ، وإن كان يتوسط

إعانة العقل الفعال عند الإخراج من القوة إلى الفعل ، وإعطائه القوة على التصور وإمساك المتصور والطمأنينة إليه . ثم تناله القوة الحيوانية ، ثم النباتية ، ثم الطبيعة ، وكل واحد مما تناله فيسوقها ما نالته منه إلى التشبه به بطاقتها . فان الأجرام الطبيعة ، إنما تتحرك حركاتها الطبيعية تشبها به فى غايتها وهو البقاء على أخص الأحوال ، أعنى عند حصولها فى الموضع الطبيعة ، وإن لم تتشبه فى مبادىء هذه الغاية ، وهى الحركة ، وكذلك الجواهر الحيوانية والنباتية ، إنما تفعل أفاعليها الخاصة بها تشبها به فى غاياتها وهى إبقاء نوع أو شخص أو إظهار قوة ومقدرة وماضاهاها إن لم تتشبه به فى مبدأ هذه الغايات كالجماع والتغذى وكذلك النفوس البشرية إنما تفعل افاعليها العقلية والعمالية الخيرية فى غايتها وهى كونها عادله عاقله وإن لم يكن تشبه به أيضا فى مبادىء هذه الغايات كالتعلم وماشاكله . والنفوس الإلهية الملكية إنما تحرك تحريكاتها وتفعل أفاعيلها تشبها به أيضا فى إبقاء الكون والفساد والحرث والنسل والعلة فى كون القوى الحيوانية والنباتية والطبيعية والبشرية متشبهة به فى غايات أفاعيلها دون مباديها ، لأن مباديها إنما هى أحوال استعدادية ، قوية ، والخير المطلق منزه عن مخالطة الأحوال الاستعدادية القوية ، وغاياتها كمالات فعلية ، والعلة الأولى هو الموصوف بالكمال الفعلى المطلق ، فجاز أن تتشبه فى الكمالات الغائية وامتنع أن تتشبه فى الاستعدادات المبدئية : وأما النفوس الملكلية فانها فائزة فى صور ذاتها بالتشبه به فوزاً أبديا عريا عن القوة ، إذ هى عاقلة له أبداً وعاشقة له لما تعقله منه أبداً ، ومتشبهة به لما تعشقه منه أبداً وولوعها بادراكه وتصوره اللذين هما أفضل إدراك وتصور يكاد يشغلها عن إدراك دونه أو تصور ماسواه من المعقولات إلا أن معرفته بالحقيقة تعود بمعرفة سائر الموجودات

وكأنها تتصوره قصداً وولوعا ، وتتصور ما سواه تبعا . وإذا كان لولا تجلى الخير المطلق لما نيل منه ، ولو لم ينل منه لم يكن موجود ، فلولا تجليه لم يكن وجود ، فتجليه علة كل وجود ، وإذ هو بوجوده عاشق لوجـود معلولاته ، فهو عاشق لنيل تجليه ، وإذا عشقه الأفضـــل فنيله لفضله هو الأفضل ، فاذاً معشوقه الحقيقى فى أن ينال تجليه وهو حقيقة نيل النفوس المتالهة له ، ولذلك قد يجوز أنها معشوقات ، وإليه يرجع ماروى فى الأخبار (إن الله تعالى : يقول إن العبـد إذا كان كذا وكذا عشقنى وعشقته) ، وإذا الحكمة لاتجوز إهمال ماهو فاضل فى وجوده بوجه ما ، إن لم يكن فى غاية الفضل ، فاذن الخير المطلق قد يعشق لحكمته أن تنال منه نيلا ، وإن لم تبلغ كمال الدرجة فيه . فاذن الملك الأعظم رضاه أن يتشبه به ، والملوك الفانية سخطها على من بها ، لأن مايرام من التشبه من الملك الأعظم لايؤتى على غايته ، ومايرام من التشبه من الملوك الفانية قد على مبلغه . إذ قد بلغنا هذا المبلغ فلنختم الرسالة حامدين والله رب العالمين .

تمت بعون الله تعالى

الفصل السابع

أبو حامد الغزالى

٤٥٠ هـ / ١٠٥٨ م - ٥٠٥ هـ / ١١١١م

عصره : لقد كانت نهايات القرن الرابع الهجرى ومطالع القرن الخامس فترة ازدهار المناهج الفلسفية فى الإسلام حيث سيطرت آراء المدرسة المشائية الإسلامية التى تزعمها الفارابى وإبن سينا ، وكذلك فقد أكتملت إبانها معالم الطريق الصوفى ، وعمقت مضامين الحياة الروحية فى الإسلام ، وكان كله أكبر الأثرفى إضعاف سلطة الفقهاء والمدافعين عن النص الظاهر من أهل السنة وغيرهم من المتمسكين بظاهر العبادات والشعائر :

وقد اتسم هذا العصر (العباسى المتأخر) بانحلال سياسى وعسكرى وأخلاقى أستولت فيه العناصر التركية على الحكم فى بغدادفأصبح السلاجقة أصحاب السلطة الفعلية فى بغـــداد وهددت الاسماعيلية والباطنية الخلافة واستشرى خطر القرامطة فىالأحساء . وسقطت أنطاكية والقدس فىأيدى الصليبين وبينما كان السلاجقة ينشئون المدارس النظامية للدفاع عن المذهب السنى كان الفاطميون فى مصر ينشطون فى الدعوة المنظمة للمذهب الشيعى ويجعلون من الأزهر مركزا لها :

وبذلك اشتدت حدة الصراع المذهبى فى بلاد الإسلام ، وكاد جوهر العقيدة السمحة أن يحتجب وراء الخلافات الطائفية التى تجاهلتما كان يحيق بالإسلام من خطر محقق كنتيجة للغزو الصليبى ومحاولات التخريب العقائدى

المتعمد من جانب الباطنية . فكان لابد إذن من مواجهة جذرية حاسمة تثبت دعائم الإيمان وتواجه تآمر الباطنية وغلوهم ، وتحدد دور التصوف فى نطاق الموقف السنى ، وتفند دعاوى المتفلسفة وأصحاب المناهج العقلية المعارضة للعقيدة بنفس أسلوبهم بعد أن استنفدت وسائل الدفاع الكلامية أغراضها وأدت دورها المحدود فى الحفاظ على العقيدة .

ولقد كانت شخصية أبي حامد الغزالى الأشعرى الفقية الصوفى الفيلسوف المحيط بعلوم عصره هى التى هيأت لها الظروف السالفة الذكر أن تلعب هذا الدور الخطير القرن الخامس الهجرى فتكون عند مفترق الطرق فى الحياة العقلية الإسلامية ، إذ تواجه عوامل الانهيار والتبعثر مواجهة واعية صلبة تحفظ على الإسلام أصوله وتثبت دعائمه .

على أن الغزالى لم يكن كابن تيميه فى تزمته وملاحقته للنظر العقلى فى نطاق العلم والدين فلقد كفر الفلاسفة فى بعض آرائهم وقبل البعض الآخر منها بل لقد تأثر بارائهم كما سنرى وخصوصا فى نظرية الفيض الأفلوطينية، ولهذا فليس صحيحا ما ذهب إليه بعض مؤرخى الفلسفة من أن الغزالى قد قضى نهائيا على الفلسفة فى المشرق.

حياته : ولد أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالى الطوسى عام ٤٥٠ هـ / ١٠٥٨ م بمدينةطوس من أعمال خراسان ، فهو إذن فارسى الأصل والمولد ، وكان بهذه المدينة قبر الإمام الرضا وقبر هارون الرشيد ، ولكن المغول دمروا المدينة عام ٦١٧ هـ وظهرت على أنقاضها مدينة مشهد الحالية فى إيران منذ القرن الثامن الهجرى .

ويقال إن تسمية أبي حامد « بالغزالى » إنما ترجع إلى قرية من قرى

طوس اسمها « غزالة » وفى رأى آخر أن هـذه التسمية بتشديد الزاى « الغزالى » نسبة إلى صناعة والده الذى كان يرتزق من غزل الصوف. شب الغزالى منذ نعومة أظفاره محبا للعلم متعطشا للمعرفة ، وكان بمثابة غريزة وفطرة جبل عليها كما يقول هو عن نفسه. ولقد حرص والده على تنشئته هو وأخيه أحمد نشأة علمية إسلامية ، فعهد بهما عند وفاته إلى صديق له من المتصوفة وأودعه بعض المال للانفاق على تعليمهما ، وعندما نفد هذا المال ، وكان هذا الصديق رقيق الحال دفع بهما إلى المدرسة النظامية التى أنشأهـا نظام الملك ، فدرس أبو حامد بطوس ثم بجراجان ثم انتقل عام ٤٧٠ هـ إلى نيسابور وهناك اتصل بالجوينى إمام الحرين فأخذ عنه ولازمه حتى وفاته عام ٤٧٨ هـ / ١٠٨٥ م ، ونراه فى هذه الفترة يدرس الفقه والجدل والمنطق والفلسفة.

وبعد وفاة الجوينى قصد الغزالى نظام الملك فى معسكره ، فأعجب به ، وظل لديه ست سنوات ثم ولاه التـــدريس بالمدرسة النظامية ببغداد عام ٤٨٣ هـ / ١٠٩٠ م فاشتهر أمره وعرفه القـاصى والداني ، والتف حـوله التلاميذ والمعجبون.

وقد سنحت له الفرصة حينئذ بالعكوف على التأليف فرد على الباطنية والإسماعيلية والفلاسفة. ولكن هذه المرحلة من حياة الغزالى قد تميزت فى بدايتها بظهور أزمة شكية دامت قرابة شهرين . ويظهر أن الشك كان مرتبطا عنده بالفلسفة ، ولهذا نراه يكرس ثلاث سنوات بعـد ذلك لتعمق الكلام والفلسفة فيضع « مقاصد الفلاسفة » و « تهافت الفلاسفة » وفضائح الباطنية وفضائل المستظهرية. ثم أقبل الغزالى بعد ذلك على التصوف فطالع

كتبه مبتدئا بما صنفه أبو طالب المكى ، وقد اتضح له من هذه الدراسة أن الفلسفة وحـــدها لاتصلح كنهج لكشف الحقائق الإيمانية وكذلك علم الكلام وإن صدقت عقائد المتكلمين ، فلا يبقى إلا التسليم بأن المعرفةالقلبية المباشرة التى نعرف بهاجميع حقائق النبوة وأصول الدين هىالطريق الصحيح للايمان ،وهذه هى المعرفة الصوفية وقد اتضح له أنالصوفية أربابأحوال لايمكن الوصول إليها بالتعلم بل بالذوق والسلوك وتبـــدل الصفات أى بالعمل والمجاهدة ، وذلك أعسر منالا من العلم النظرى . وحينما انتهىالغزالى إلى هذه النتيجة اعتزم اعتزال التدريس وسلوك طريق الصوفية ولكن ظل متردداً بعض الوقت حتى اعتقـل لسانه ، وساءت حاله ، فارتحل عن بغداد سنة ٤٨٨ هـ ، واستقر بالشام زهاء سنتين اعتزل خلالها الناس عاكفا عـلى الرياضة والخلوة والمجاهدة فى دمشق ثم غادرهـا إلى بيت المقدس ثم إلى الحجاز للحج.

ولم تلبث أن اشتدت فى نفسه لواعج الحنين إلى الوطن والعيال فعاد إلى طوس ماراً ببغداد حيث التقى بأبى بكر بن العربي .

واستقر بطوس تسع سنوات لم ينعم خلالها بصفاء الخـــلوة وجذوة الحال وذلك بسبب اشتغاله بالتدريس وشئون الأسرة .

وفى هذه الفترة ألف الغزالى أهم كتبه على الإطلاق وهو « إحياء علوم الدين » وفى سنة ٤٩٩ هـ خرج الغزالى إلى ينسابور ، وقـام بالتدريس فى نظاميتها استجـابة لأمر السلطان « محمد أخو بركياروق » الذى تولى الحكم سنة ٤٩٨ هـ ، وقد وجـه الغزالى إليه كتاب « التبر المسبوك » المحرر باللغة

الفارسية . وكان يرى فيه صورة الحاكم القوى المتدين الذى يستطيع أن يثبت دعائم الإسلام الصحيح ويقضى على الفرق الضالة المنحرفة عن قواعد أهل السنة والسلف الصالح .

ظل الغزال زهاء سنتين فى ينسابور ، ولم يلبث أن اعتزل التدريس بعد ذلك إثر مصرع الوزير فخر الملك ابن سيده نظام الملك عام ٥٠٠هـ وكان وزيرا على ينسابور من قبل سنجر حاكم خراسان .

واستقر به المقام أخيرا فى مسقط رأسه بطوس حيث أنشأ مدرسة للفقهاء وخانقاه للصوفية حتى وافته المنية فى ١٤ جمادى الثانى سنة ٥٠٥ هـ / ١١١١م وله من العمر أربع وخمسون عاماً .

آثاره (١) .

لقد كان الغزالى واسع المعرفة غزير العلم ولهذا فقد ترك مكتبة كاملة فى العلوم الدينية والفلسفية وغيرها ، وقد ذكر أحد الرواة أنه لو وزعت كتب الغزالى على سنى عمره لكان له فى كل يوم منها أربعة كراريس .

على أن أهم كتبه على الإطلاق هو كتاب « إحيـــاء علوم الدين » فهو يتضمن معظم آرائه ويمكن على أساسه الكشف عن حقيقة موقفه .

وينقسم الكتاب(٢) إلى قسمين ، وكل قسم منهما ينقسم إلى ربعين ، وبذلك يشتمل الكتاب على أربعة أرباع هى : ربع العبادات وأوله كتاب العلم — ثم ربع العادات وأوله كتاب آداب الأكل — ويليه ربع المهلكات وأوله

(١) راجع : مؤلفات الغزالى : تأليف عبد الرحمن بدوى .

(٢) راجع : الكواكب الدرية فى تراجم السادة الصوفية للمنــاوى — مخطوط — م . س ، ص ٥٢١ .

« كتاب شرح عجائب القلب وأخيرا ربع المنجيات وأوله كتاب التوبة وآخره كتاب « ذكر الموت وما بعده » .

وكل ربع من هذه الأرباع يتضمن عشرة كتب وبذلك يصبح مجموع كتب الإحياء أربعين كتابا ، وقد اختصره الغزالى فى مؤلف له بالفارسية .

وللغزالى مصنفات فى الفقه منها: الوجيز والمستصفى . وله فى المنطق والفلسفة معيار العلم ومحك النظر ، ومقاصد الفلاسفة (وفيه يعرض آراءهم توطئة للرد عليهم) وتهافت الفلاسفة (وفيه يفند مذاهبهم). وفى علم الكلام: الاقتصاد فى الاعتقاد ، والرسالة القدسية (وهى مختصر للرسالة السابقة وتوجد فى الإحياء تحت عنوان « قواعد العقائد » .

وفى الرد على الباطنية :القسطاس المستقيم . وفى معتقدات السلف :جواهر القرآن ، كتاب الأربعين ، الحكمة فى مخلوقات الله ، الدرة الفاخرة، المقصد الأسنى فى أسماء الله الحسنى، الكشف والتبيين فى غرور الخلق أجمعين . إلجام العوام عن علم الكلام (وعلى شاكلتها رسالة فى الوعظ والاعتقاد) .

وللغزالى كتب تقترب فى مضمونها من « إحياء علوم الدين» مثل: كيمياء السعادة والرسالة اللدنية ومكاشفة القلوب وبداية الهداية وميزان العمل ويا أيها الولد، وخلاصة التصانيف فى التصوف (بالفارسية) ومنهاج العابدين وهو آخر ما أملى من كتب وله أيضا كتب أشار بقصر قراءتها على الخاصة مثل :

كتب المضنون به على غير أهله والمضنون الصغير ، ومشكاة الأنوار، أننا نرجح أن هذا الكتاب الأخير ليس للغزالى لما يشتمل عليه من آراء أفلاطونيه محدثة تتعارض مع آراء الغزالى التى أودعها كتاب الإحياء .

ومن أهم الكتب التى ألفهـا الغزالى تلك التى تسجـل تطوره الروحى وتتضمن تأريخا لحياته ودفاعا عن مواقفه مثل : المنقذ من الضلال ، والتفرقة بين الإسلام والزندقة ، والإملاء من إشكالات الإحياء .

وللغزالى أيضـا : التبر المسبوك . والتجبير فى علم التعبير ، والرد الجميـل لإلهات عيسى بصريح الإنجيل ومعارج القدس .

وقد نسبت إليه عدة رسائل أثبت النقد التاريخى عدم صحة نسبتها إليه .

المنهج عند الغزالى

تتضح قواعد هذا المنهج من خلال كتاب « المنقـذ من الضلال » [١] الذى يعـــد نوعا من التأريخ الذاتي الذى يكشف بحق عن التطور العقلى والروحى لحياة الغزالى الخصبة ، لقد بدأ الغزالى كما يبدأ العقليون النقديون فرفض جميع المعلومات السابقة التى تلقاها عن المجتمع وعن الوالدين والمعلمين والتى أرجعها إلى التقليد الذى هو منهج العوام والجماهير التى تقبل مايعرض عليها دون أن تعرضه على محك النظر . ولكنه لم يكتف بالوقوف عند حـد الرفض المطلق للمعلومات السابقة بل جعل الفطرة الأصلية نقطة انطلاقة فى طلب المعرفة والتماس اليقين والفطرة الأصلية هى حالة الإنسان مجردا عن العقائد والوراثة والتقليد .

وتكشف لنا نصوص المنقذ المسار العقلى للغزالى فى طلب اليقين فيقول:

---

(١) سنرجع فى استعراض خطـــوات المنهج إلى كتب الغزالى الأخرى بالاضافة الى « المنقذ » .

١ ـ رفضه للتقليد وإيثاره لطريق النظر العقلى (الاستبصار) :

« ... فقد سألتنى أيهـــا الأخ فى الدين ، أن أبث إليك غاية العلوم وأسرارها ، وغائلة المذاهب وأغوارها. وأحكى لك ماقسيته فى استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق ، مع تباين المسالك والطرق ، (وما استجرأت عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد ، إلى يفاع الاستبصار).

٢ ـ الفطرة الاصلية نقطة الارتكاز فى منهجه :

« ... وقد كان التعطش إلى درك حقـائق الأمور دأبى وديدنى ، من أول أمرى ، وريعان عمرى : غريزة ، وفطرة من الله ، وضعتا فى جبلتى ، لا باختيارى وحيلتى ، حتى انحلت عنى رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا ؛ إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر ، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام ... »

٣ ـ أسلوبه النقدى فى استعراضه للعقائد والمذاهب :

« ... ولم أزل فى عنفوان شبابى ـ منـذ راهقت البلوغ ... إلى الآن ، وقد أناف السن على الخمسين [١] ـ أقتحم لجة هذا البحر العميق ، وأخوض غمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور ، وأتوغل فى كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأقتحم كل ورطة ، وأتفحص عن عقيـدة كل

---

(١) أى أنه بدأ بتحرير كتاب « المنقذ » منذ أول مرحلة اعتكافه الأخيرة بطوس التى امتدت الى وفاته بعد أربع سنوات .

فرقة. واستكشف أسرار مذهب كل طائفة، لأميز بين محق ومبطل، ومتسنن ومبتدع » .

لا يغادر باطنيا أو ظاهريا أو فلسفيا أو متكلما أو صوفيا أو متعبدا أو زنديقا دون أن يقف على حقيقة أمره .

٤ – معيار اليقين فى المرحلة الشكية الأولى :

« ... فقلت فى نفسى : أولا ، إنما مطلوبى العلم بحقائق الأمور [أى مطلق المعرفة] فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هى ؟ فظهر لى أن : العلم اليقينى : هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلا – من يقلب الحجر ذهبا ، والعصا ثعبانا ، لم يورث ذلك شكا وإنكاراً ، فانى إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لى قائل: لا بل الثلاثة أكثر ، بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعبانا ، وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك – بسببه – فى معرفتى ، ولم يحصل لى منه إلا التعجب ، من كيفية قدرته عليه ! فأما الشك فيما علمته فلا . ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ، ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقينى . » وعلى هذا فكان الغزالى يستهدف فى هذه المرحلة من منهجه اليقين الرياضى كما فعل أفلاطون وديكارت فالعلم اليقينى فى نظره هو الذى يرقى إلى مستوى العلم الرياضى فى درجة اليقين . »

٥ـ التشكيك فى المحسوسات والمعقولات :

« ثم فتشت عن علومى ، فوجدت نفسى عاطلا من علم موصوف بهذه الصفة ، إلا فى الحسيات ، والضروريات ... فأقبلت بجـد بليغ ، أتأمل فى المحسوسات والضروريات ، وأنظر هل يمكننى أن أشكك نفسى فيها ؟ فانتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسى بتسليم الأمان فى المحسوسات أيضا... هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس، بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ، ويخونه ، تكذيبا لا سبيل إلى مدافعته . فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضا ، فلعله لا ثقة إلا بالعقليات ، التى هى الأوليات ... فقالت المحسوسات : بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات، وقد كنت واثقا بى ، فجاء حاكم العقل فكذبنى، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى ، فلعل وراء إدراك العقل حاكما آخر . إذا تجلى ، كذب العقل فى حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه ، وعدم تجلى ذلك الإدراك ، لا يدل على استحالته .

فتوقفت النفس فى جواب ذلك قليلا ، وأيدت إشكالها بالمنام ... ... [فيمكن] أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك ، كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوما بالاضافة إليها ! ! فاذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها ... فلعل الحياة الدنيا نوم بالاضافة إلى الآخرة ... »

٦ ـ الشك الفلسفى (الأزمة الشكية الأولى) :

« ... فلما خطرت لى هذه الخواطر ، وانقدحت فى النفس ، حاولت لذلك علاجا فلم يتيسر ، إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل

إلا من تركيب العلوم الأولية ، فاذا لم تكن مسلمة [وقد سبق له أن شك في الأوليات] لم يمكن تركيب الدليل . فأعضل هذا الداء ، ودام قريبا من شهرين ، أنا فيهما على السفسطة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال . »

٧ – الرجوع إلى اليقين ، النور الإلهى سند المعرفة المباشرة ومضمونها.

« ... حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة ، موثوقا بها على أمن ويقين . ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف . فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة . »

٨ – مناقشة مواقف الفرق طلبا للحق على ضوء موقفه الصوفى الأولى (النظرى)

« ... وذلك النور ينبجس من الجود الإلهى فى بعض الاحايين، ويجب الترصد له . [بأن] يعمل فى كمال الجد فى الطلب ... [وقد] انحصرت أصناف الطالبين عندى فى أربع فرق: المتكلمون .. والباطنية .. والفلاسفة. والصوفية ..

فقلت فى نفسى :الحق لا يعدو هذه الأصناف الأربعة ، فؤلاء هم السالكون سبل طلب الحق ، فان شذ الحق عنهم ، فلا يبقى فى درك الحق مطمع ، إذ لا مطمع فى الرجوع إلى التقليد بعد مفارقة ... »

ا – **المتكلمون:** إن علم الكلام – فى نظر الغزالى – ذو منفعة سلبية إذ أن وظيفته الدفاع عن الاعتقادات وحراستها من تشويش أهل البدع ، ونصرة

السنة والبرهان فى هذا العلم يعتمد على مقدمات تسلمها المتكلمون من خصومهم واضطرهم إلى التسليم بها إما التقليد أو إجماع الأمة أو مجرد القبول من القرآن والأخبار .

وينتهى الغزالي من استعراضه للوظيفة السلبية لعلم الكلام فى « المنقذ » بقوله :

« فلم يكن الكلام فى حقى كافيا ، ولا لدائى .. . شافيا . » غير أن موقف الغزالي من علم الكلام يختلف من كتاب إلى آخر فنراه فى « إحيـــاء علوم الدين » يهاجم علم الكلام مهاجمة عنيفة قائلا « إن أدلته موجودة فى القرآن والأخبار ، وما يشتمل عليه فيما عدا ذلك يثير الشبهات فى العقائد ويجر إلى الجدل العقيم الذى يعكر صفاء الايمان الصحيح .

وفى « الجام العوام عن علم الكلام » ينادى فى صراحة بضرورة منـــع الجمهور غير المثقف من الاطلاع على المناقشات الجدلية فى الدين وقضاياه حتى لا يرق اعتقادهم .

أما فى « الاقتصاد فى الاعتقاد » فهو يقصر هذا العلم على من لا مـدفع للشبهة لديه عن طريق الوعظ والإرشاد والأخبار .

ولكنه فى « الرسالة اللدنية » يجعل من علم التوحيـــد أى « الكلام » أشرف العلوم وأجلها وأكملها ، فهو علم ضرورى واجب تحصيله على جميع العقلاء . وعلى العموم فقد ظل الغزالى – رغم انتقاده لعلم الـكلام فى أكثر من موضع من كتبه – متكلما أشعريا ، يدافع عن نفس القضايا التى سبق أن عالجهـــا الأشعري والجوينى ولكنه يختلف عنهما فى استخدامه للمنطق الأرسطى .

ب ـ **الفلاسفة** : انتقل الغزالى إلى دراسة مـذاهب الفلاسفة وفرقهم بعد أن انضح له أن منهج المتكلمين غير موصل إلى الحق فانحصرت لديه فرقهم فى ثلاث : الدهريون والطبيعيون والإلهيون ، وقد استحقوا جميعا ـ فى نظره ـ وصمة الكفر والإلحاد .

فأما **الدهريون** فقدجحدوا الصانع المدبر فقالوا بأن العالم لم يزل موجوداً هكذا بنفسه بغير حاجة إلى موجد .

بينما اعترف **الطبيعيون** بوجود فاطر حكيم كنتيجـة لدراستهم لعجائب عالم الطبيعة والحيوان ولكنهم أخطأوا حينما جعلوا القوة العاقلة تابعة لمزاج الإنسان ، تبطل ببطلانه فتنعدم ، ولما كان لا يعقل إعادة المعـــدوم ـ كما زعموا ـ فلهذا ذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود بعـد الموت ، ومن ثم فقدجحدوا الآخرةوأنكروا الجنة والناروالحشر والنشر والقيامةوالحساب.

وأما **الألهيون** مثل سقراط وأفلاطون وأرسطاليس ، فعلى الرغم من أنهم ردوا على سابقيهم ، إلا أنهم استبقوا بعض رذائل كفرهم ، ولذلك وجب تكفيرهم وتكفير متبعيهم من فلاسفة الإسلام كالفارابى وابن سينا .

ولكن الغزالى لم يكفرهم فى سائر علومهم ، ولهذا فهو يقسم علومهم إلى ستة أقسام : رياضية ومنطقية وطبيعية وإلهية وسياسية وخلقية ، وقـــد استبعد الغزالى تكفيرهم فى الرياضيات والمنطقيـات وكذلك فى السياسيات والخلقيات . إلا أنه استدرك فذكر أن تصديقهم فى هذه المسائل قد يؤدى بالبعض إلى تصديق أقوالهم فى الإلهيات مثلا ، استناداً إلى رجاحة أقوالهم فيما أحسنوا القول فيه ، الأمر الذى يلحق الضرر بمن وقعوا فى هذا الخطأ .

ولم ينكر الغزالى أقوال الفلاسفة فى الطبيعيـات بل استثنى منهـا ثلاثة

مسائل ذكرها فى التهافت واختصها بالرد والتفنيد ، بينما وجد أكثر أغاليطهم فى الإلهيات :

وقد اتبع الغزالى منهجا علميا صحيحا فى رده على الفلاسفة ، إذ أنه رتب مسائل الفلسفة أولا فى « مقاصد الفلاسفة » وعرض الآراء والبراهين المثبتة لها فى جلاء ووضوح بحيث اتهمه بعض معاصريه بأنه إنما يساعد الفلاسفة على نشر أفكارهم بعرضها بهذه الصورة الواضحة الكاملة . ولكن الغزالى كان يريد أن يتفحص المسائل بعين العالم الدراس لا بعين المتكلم الذى يجعل هدفه مناقضة الآراء حتى قبل أن تكتمل صورتها لديه ، ولهذا نجد الغزالى لا يكفر الفلاسفة فى سائر علومهم وذلك بعد أن عرضها على ميزان الفطرة والعقل الصحيح فقد أحصى مسائل الفلسفة فى عشرين مسألة وكفر الفلاسفة فى ثلاث منها وبدعهم فى السبعة عشر الباقية [1] .

أما الثلاثة مسائل فهى قولهم : بأزلية العالم ، وإنكارهم لمعرفة الله للجزئيات ، وإنكارهم لحشر الأجساد . ويذكر الشهرزورى فى « نزهة الأرواح » والبيهقى فى « تاريخ حكماء الإسلام » أن الغزالى اعتمد فى رده على الفلاسفة فى هذه المسائل على شرح يحى النحوى على مذهب أرسطو .

وفيما يختص بقدم العالم فان الفلاسفة يقولون بأن العالم قديم وأن تقدم البارى عليه كتقدم العلة على المعلول وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان ... لأنه لا يتصور أن يصدر حادث عن قديم بدون واسطة أصلا .

ولهم على ذلك أدلة منها : استحالة وجود مرجح لإيجاد العالم فى وقت

---

(١) راجع تهافت الفلاسفة للغزالى .

دون آخر ، وقد رد الغزالي على هذا الدليل بقوله : ماذا يمنع أن تكون الإرادة قديمة واقتضت وجود العالم في الوقت الذى وجد فيه ؟ لا سيما وأن إرادة الله مطلقة غير مقيدة تختار أى وقت للايجاد دون أن يكون لذلك سبب إلا الإرادة ذاتها .

وأما دليل الفلاسفة الثانى على قدم العالم فمضمونه أن الله متقدم على العالم لا بالزمان بل بالذات كتقدم الواحد على الاثنين وبالمعلولية كتقدم حركة الشخص على حركة ظله . ويرد الغزالى على هذا الدليل بقوله : هذا الدليل ـ وهو يشير إلى تقدم الله على العالم والزمان ـ إنما يعنى أن الله كان ولا عالم ثم كان ومعه عالم ، ففى الحالة الأولى توجد ذات الله وحدها ، وفى الحالة الثانية توجد ذات الله وذات العالم ، وفى كلا الحالين لا وجود للزمان ، فليس من الضرورى إذن افتراض وجود حد ثالث بينها هو الزمان .

ولدى الفلاسفة دليل ثالث يستند إلى القول بقدم المادة ، إذ أنهم يرون أنه لا بد من سبق وجود المادة الخالصة لكى تكون مستعدة لقبول الصور المرتبطة بها فالمادة إذن ولو أنها قديمة إلا أنها مجرد إمكان صرف وليست فعلا تاما أو وجوداً تاما ، فيكون الإمكان إذن وصفا للمادة ومن ثم لا يكون قائما بذاته ، وهذا هومعنى قولهم بأن العالم ممكن مع تمسكهم بقدمه استناداً إلى قدم المادة ويرد الغزالى عليهم بقوله : إن الإمكان والوجود والامتناع تعتبر من هذه الناحية أمور عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل وصفا له وإلا استدعى الامتناع أيضا شيئا موجودا يضاف إليه ، ومن ثم فليست هناك ضرورة تقضى بوجودة قديمة حتى تكون محلا للامكان .

والمسألة الثانية التى رد فيها الغزالى على الفلاسفة هى انكارهم لمعرفة الله

للجزئيات . فقد ذهب الفلاسفة إلى أن الله لا يعرف الجزئيات إلا بنوع كلى إذ أن الحوادث متغيرة والعلم يتبع المعلوم فى تغيره ، فاذا تغير العلم تغير العالم لا محالة ، والتغير على الله محال .

ويرد الغزالى عليهم بقوله : إن العلم ليس إضافة إلى ذات العالم ، فاذا تغيرت هذه الاضافة لم تتغير الذات : فالإنسان تتكثر معلوماته وتتغير ومع ذلك فان ذاته لا تتغير ولا تتعدد ، فكيف يصدق التغير والتعدد على الله بينما لا يصدق على الإنسان ، ثم أن العلوم المختلفة قد تنطوى تحت علم واحد فكيف لا يجوز ذلك بالنسبة لله ؟

وكذلك كيف يقول الفلاسفة بقدم العالم ويجيزون التغير فيه بينما لا يجيزون التغير فى علم الله القديم الأزلى ؟

وأما المسألة الثالثة التى كفر فيها الغزالى الفلاسفة فهى مسألة حشر الأجساد ، فقد قال الفلاسفة ببقاء النفس بعد الموت ووافقهم الغزالى على ذلك استناداً إلى ما ورد فى الشرع ، ولكنه أنكر عليهم معرفة هذا الأمر عن طريق العقل . ودلل على فساد أدلتهم على استحالة بعث الأجسام .

ويستند الغزالى إلى الشرع وحده فى القول بأن الإنسان بنفسه لا ببدنه ولكن تحقق معانى الجزاء الأخروى تتطلب بعث الأجسام ، وهنا يشير الغزالى إلى تحلل الأجسام بعد الموت وأنه ليس من الضرورى أن يبعث الجسم الخاص بكل نفس بل المهم أن تكون لدى الإنسان فى المعاد الاخروى أى آلة جسمانية تمكنه من الشعور الحسى باللذائد والآلام حتى يكون لكل من الثواب والعقاب معنى كما ورد فى التنزيل الحكيم . وبذلك ترى الغزالى ينهج نهجا كلاميا فى قبوله لحشر الأجساد ويجعل ذلك موضوع إيمان لا موضوع نظر عقلى .

وكذلك فهو ينكر التناسخ ويرفض مزاعم القائلين به .

د ـ الباطنية أو التعليمية :

يذكر الغزالى أنه لما فرغ من علم الفلسفة واتضح لديه « أنه غير واف بكمال الغرض، وأن العقل ليس مستقلا بالاحاطة بجميع المطالب، ولا كاشفا للغطاء عن جميع المعضلات ... وكانت قد نبغت نابغة التعليمية ، وشاع بين الخلق تحدثهم بمعرفة معنى الأمور ، من جهة الإمام المعصوم القائم بالحق ، عن لى أن أبحث عن مقالاتهم ، لأطلع على ما فى كتبهم . »

ويظهر أن موقف الغزالى من الباطنية كان سياسيا ودينيا معا ، فقد أراد أن ينتصر للخليفة العباسى ويثبت أنه الإمام الحق الأولى بالاتباع وأن غيره من أئمة الباطنية ليسوا على حق ، وفى هذا المعنى وضع كتاب «المستظهرى» فاستعرض فيه حجج الباطنيـــة ودعاويهم ولا سيما قولهم بالإمام المعصوم صاحب التعليم ، وأورد الغزالى لهم ثمانية مقدمات لإثبـات ذلك ثم شرع فى الرد عليهم قائلا : إن خصومكم يستطيعون القول بضرورة بطلان مقدماتكم الضرورية إذ ليس لديكم أى دليل مقنع على ضرورتهـا فان كنتم تدعون معرفتها بالنظر العقلى فانذلك يبطل دعواكم إذ أنكم لاتؤمنون بقدرةالعقل وتقولون بضرورة اللجوء إلى إمام معصوم لإقرار الحق. ويستطردالغزالى فى رده عليهم قائلا : ثم كيف عرف هؤلاء الباطنية أن مدعى العصمة فى العالم شخص واحـد هو إمامهم ؟ فلقد قال بذلك كثيرون قبلهم ، وادعى العصمة والنبوة بل والربوبية طوائف أخرى كثيرة فقد أله النصارى عيسى وآله الروافض علياً .

وينتهى الغزالى من تفنيده لحجج الباطنيــة إلى تسليمه بضرورة وجود

إمام للمسلمين كافة ، يكون سليم العقيدة ، صحيح الدين . وأما الصفات الأربع المشروطة لصحة الإمامة فهى : النجدة والكفاية والورع والعلم . وقد لايتوفر العلم فى الخليفة فيدفعه الورع إلى مراجعة أهل العلم

ويختم الغزالى كتابه بالنتيجة التى أراد أن يثبتها ويدلل على صحتها منذ أن شرع فى وضع هذا المؤلف ، وهى أن الشروط الأربعة الضرورية لصحة الإمامة متحققة فى الإمام المستظهر بالله أمير المؤمنين،فهو إذن الإمام الواجب طاعته دون الإمام الفاطمى الذى تدعو له الفاطمية .

ويذكر الغزالى فى نهاية نقده لدعوى الباطنية أنه «لما عرف حقيقة حالهم نفض اليد عنهم . » أى أنه بعد أن استعرض أقوالهم لم يجد لديهم الحق الذى جد فى طلبه منذ البداية .

د ــ الصوفية .

« ... ثم إني لما فرغت من هذه العلوم ، أقبلت بهمتى على طريق الصوفية وعلمت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل . وكان حاصل عملهم قطع عقبات النفس ، والتنزه عن أخلاقها المذمومة،وصفاتها الخبيثة ، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى ، وتحليته بذكر الله . وكان العلم أيسر على من العمل ، فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل قوت القلوب لأبى طالب المكى ــ رحمه الله ــ وكتب الحارث المحاسبى ، والمتفرقات المأثورة عن عن الجنيد والشبلى ، وأبى يزيد البسطامى قدس الله أرواحهم ، وغير ذلك من كلام مشايخهم ، حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية وحصلت ما يمكن أن يحصل من طريقهم بالتعلم والسماع ، فظهر لى أن أخص خواصهم مالا يمكن الوصول إليه بالتعلم ، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات . وكم

من الفرق بين أن يعلم حد الصحة ، وحد الشبع وأسبابها وشروطها وبين أن يكون صحيحا وشبعان ؟

ثم يستطرد الغزالى فيقول « إنى علمت يقينا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة ، وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم أزكى الأخلاق ... فان جميع حركاتهم ، وسكناتهم فى ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به . »

وإذن فقد انتهى الغزالى من استعراضه لطريق الصوفية بالتسليم بأنه أجدر الطرق بالاتباع وأكثرها اتجاهـا إلى طلب الحق . وأنه يتم بالنظر والعمل ، وأنه وقد انتهى من مرحلة التحصيل عليه أن يشرع فى الممارسة العملية للأحوال والمواجد وهو يقول فى هـذا المعنى « فعلمت يقينا أنهم أرباب الأحوال ، لا أصحاب الأقوال ، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته، ولم يبق إلا مالاسبيل اليه بالسماع والتعلم ، بل بالذوق والسلوك »

٩ ـ إيمانه بوجود الله عن طريق طول المعاناة للعلوم الشرعية والعقلية :

يشير الغزالى إلى أن إيمانه بوجود الله إنما يرجع إلى ممارسته الطويلة للمناهج والعلوم المختلفة أى أنه لم يكن موضوع برهان عقلى أو تأمل نظرى أو حدس صوفى بل هو حصيلة تجريب طويل وتراكمات نفسية هى أصداء متجمعة كنتيجة لمعالجته الطويل لمسائل العلوم يقول فى هذا المعنى « وكان قد حصل معى ـ من العلوم التى مارستها ، والمسالك التى سلكتها فى التفتيش عن صنفى العلوم الشرعية ، والعقلية ـ إيمان يقينى بالله تعالى وبالنبوة وباليوم

الآخر ، فهذه الأصول الثلاثة من الإيمان كانت قـــد رسخت فى نفسى ، لابدليل معين محرر ، بل بأسباب ، وقرائن ، وتجاريب لاتدخل تحت الحصر ، تفاصيلها» .

وكيف يتفق هذا مع ما يذكره الغزالى فى إحياء علوم الدين وفى رسالة «عجائب المخلوقات وأسرار الكائنات» .

فهد يذكر فى الإحيـاء أن الأقوياء تكون معرفتهم بالله أولا ثم أنهم يعرفون ماسواه به تعالى. ويبدو أن الغزالى لم يكن قدوصل إلى هذه المرحلة بعد حينما أشار فى نص المنقذ المتقدم ذكره إلى إيمانه بالله عن طريق طول الممارسة للعلوم والمسائل . وكذلك فهو يورد أدلة عقلية وشرعية على وجود الله ربما أوردها تمشيا مع طريقة أهل النظر فى عصره .

وأما قوله فى رسالة «عجائب المخلوقات . . . » بأن الإنسان يستطيـع بفطرته الاستدلال على وجود الصانع من صنعته ومن معرفته بمخلوقاته فهو وإن وصفه فى الإحياء بأنه طريق الضعفاء إلا أنه لم يلتزم به فى معرفته بالله فقد اقتضى منه إيمانه بالألوهية معاناة طويلة للمسائل قد لاتسنح لمن لايعتمد إلا على الفطرة وحدها دون التفحص فى مسالك العلوم ومسائلها .

وعلى أية حال فان مقابلة اعترافات الغزالى فى المنقذ بما أورده فى كتاباته الأخرى عن إيمـانه بوجود الله وبالعقائد تكشف عن موقف قلق مفكك ، لايستقيم إلا باكتمال مسيرته الروحيـة وانتهائه إلى حيـاة الخلوة والذوق وممارسة الأحوال .

١٠ ـ الأزمة النفسية الثانية، ومظاهر الانفصام النفسي لتعارض النظر مع العمل:

بعد أن اكتشف الغزالي أن طريق الصوفية يقتضي ربط النظر بالعمل وأن العمل يقضي بقطع علاقة القلب عن الدنيا ، بالإعراض عن الجاه والمال والهرب من الشواغل والعلائق والاتجاه كلية إلى الله تعالى، اتجه إلى مكنون نفسه ليعرف حقيقة اتجاهها نلاحظ أنه منغمس في العلائق الدنيوية وأنها أحدقت به من كل جانب وأن أعمالها وأحسنها التدريس والتعليم غير نافعة في طريق الآخرة، وكذلك فان نيته في التدريس ـ على ما يذكر لم تكن خالصة لوجه الله تعالى ، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت .

ولهذا فهو يقول : « فتيقنت أني على شفا جرف هاو، وأني قد أشفيت على النار ، إن لم أشتغل بتلافي الأحوال » .

وظل الغـــزالي مترددا بين الخروج من بغداد وقطع العلائق الدنيوية واعتزال الحياة العامة والعكوف على العبادة والخلوة وطلب الآخرة وبين الاصغاء لشهوات الدنيا التي كانت تتجاذبه سلاسلها إلى المقام .

وتارة يهم بالسفر ويعزم على الفرار وطورا يبث الشيطان في نفسه حب الدنيا والجاه العريض . والأمن المكفول .

وقد ظل الغزالي على هذا الحال تتجاذبه شهوات الدنيا ودواعي الآخرة زهاء ستة أشهر وأخيرا جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار : إذ أقفل الله على لسانه حتى اعتقل عن التدريس ، فأورثه ذلك حزنا في القلب ، بطلت معه قوة الهضم واشتهاء الطعام والشراب ، ويئس الأطباء من علاجه وقالوا هذا أمر نزل بالقلب ولا علاج له إلا بأن يتروح السر عن الهم الملم.

وإذن فقد انتهى هذا التعارض بين العمل المتجه إلى الدنيا والنظر المتجه إلى الآخرة أو بين الارادة المتأثرة بالشهوات والعقل الصحيح إلى أزمة نفسية مستحكمة كنتيجة لصراع داخلى عنيف قضى على الاتزان المنشود فى الشخصية بل لقد اشتدت ضراوة هذه الأزمة النفسية فنجمت عنها مظاهر مرضية جسمية منها عجز اللسان عن الكلام، وتأثر الأجهزة الجسمية الداخلية وامتناعها عن القيام بوظائفها . وكأن الغزالى يشير بذلك إلى الانتصار التدريجى للارادة المتجهة إلى السلوك الصوفى لكى تتطابق مع النظر الصحيح أو بمعنى آخر إلى سعي الارادة إلى التحرر تدريجيا من ربق الشهوات والاقتراب من نور العقل الصحيح وقد وجدت أن تحقيق ذلك يتطلب تعطيل أدوات الجسم المؤدية إلى طريق الحياة الدنيا فتوقف اللسان وتعطلت قوة الهضم، فكأن هذه المظاهر المرضية إنما حدثت بفعل ذاتى لا شعورى تحقيقا لغرض نفسى مسيطر .

١١ – انقضاء الأزمة النفسية بسند من الله (انطباق العلم على العمل) :

يقول الغزالى : « ثم لما أحسست بعجزى، وسقط بالكلية اختيارى، التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر، الذى لا حيلة له، فأجابنى الذى يجيب المضطر إذا دعاه، وسهل على قلبي الاعراض عن الجاه، والمال والأولاد والأصحاب » .

فارتحل من بغداد إلى الشام وأقام زهاء سنتين لا شغل له إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة، اشتغالا بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب لذكر الله تعالى كما كنت حصلته من علم الصوفية » .

ومعنى ذلك أنه ظل يجاهد نفسه ليلتقى العلم بالعمل .

١٢ ـ مدى إخلاص الغزالى فى تصوفه :

ويستطرد الغزالى فيذكر أنه ترك دمشق وارتحل إلى بيت المقـدس ثم توجه لأداء فريضـة الحج وزيارة قبر الرسول الكريم . ولكن الحنين إلى الوطن والعيال ما لبثا أن جذباه إلى الوطن . وهنـا نجد نكسة فى مسيرة الغزالى الروحية .

وعلى الرغم من أنه يذكر أنه آثر العزلة فى موطنه حرصا على الخلوة وتصفية القلب للذكر إلا أنه يشير بعد ذلك إلى عدم استمرار صفاء الاحوال والمواجد قائلا :

« وكانت حوادث الزمان ومهمات العيال وضرورات المعاش ، تغير فى وجه المراد ، وتشوش صفوة الخلوة ، وكان لا يصفو لى الحال إلا فى أوقات متفرقة . لكن مع ذلك لا أقطع طمعى عنهـــا ، فتدفعنى عنها العوائق ، وأعود اليها » .

ويتضح من أقوال الغزالى إلى أنه لم يتيسر له العكوف التام على المجاهدة الصوفية أو بمعنى آخر لم تتحقق لديه مقامات الصوفية الواصلين الذين ثبتت أحوالهم واستعلت مواجدهم على أحـــداث الدنيا وعلائقها . الأمر الذى يدعو إلى التشكك فى حقيقة تصوفه والقول بأنه لم يكن سوى مجرد رغبة أو أمل لم يكتب له تمام التحقيق .

ولما كان «المنقذ» يؤرخ حياة الغزالى إلى سن الخمسين على وجه التقريب فاننا لا نعرف على وجه التحديد مدى اكتمال الطريق الصوفى عنده فى السنوات الأربع الباقية حتى مماته فربما استطاع الغزالى أثناءها أن يصل إلى تمام صفاء

النفس وتخليص السر من كدر العلائق وترسيخ الملكات النورانية وتمكنها من شغاف القلب .

مناقشة قواعـــد المنهج

١ — لقد ميز الغزالى منذ البداية بين الاستبصار والتقليد أى بين العقل والاتباع ، وجعل الاستبصار منهج أهل النظر من الخواص وأما التقليدفهو منهج العامة والجمهور ، وهو مع هذا يرى أن الفطرة الأصيلة واحدة عند الجميع وأن الإنسان يستطيع أن يبدأ منها بحثه عن الحقيقة مخلصا من العقائد والوراثة والتقليد ، فالذى يدفع الإنسان إذن إلى اختيار طريق التقليد دون العقل ؟ قد يكون الجهل من أسباب تعطيل النظر العقلى ، ولكن الغزالى يشير إلى نوع من الغريزة أو الفطرة الخاصـة التى تستهدف البحث عن الحقـائق للوصول إلى اليقين كما حدث بالنسبة له ، فكأنه إذن يتكلم عن مميزات عقلية أو ملكات فطرية تجعل فريقا من الناس يختصون بموهبة النظر العقلى دون غيرهم ، وذلك يعنى أن التفرقة بين الخواص والعوام ترجع إلى تمايز أساسى نوعى يتحقق منذ البداية قبل ممارسة التعلم وهذا مما يجعل كلامه عن الفطرة الأولية قلقا وغير واضح ، إذا كان الغزالى قد اكتفى بالاستناد إلى العقـل وحده للوصول إلى اليقين .

ولكننا نراه يستخدم العقل فى المرحلة الأولى من المنهج فيدلل على فساد المعرفة الحسية والعقلية ثم ينتهى إلى المعرفة الذوقية المباشرة أى الحـــدس الصوفى الذى يستند إلى المـدد الإلهى النورانى ، فكأن اليقين العقلى المنطقى الذى طالب به الغزالى منذ البداية والذى رفعـه إلى مرتبة اليقين الرياضى لم يكن سوى يقين مرحلى لا يلبث أن يخلى مكانه ليقين صوفى ذو مصـدر

متعال . ولكن هـــذه المعرفة النورانية التى يقذفها الله فى القلب لا تخضع للضرورة المنطقية كما يحدث فى القياس مثلا حينما تصدر نتيجتـه بالضرورة عن مقدماته ، إذ أن المجاهدة والزهد والخلوة وطول العبادة وهى مقدمات حال الوجد والجذب والذوق لا تلزم عنها هـذه الأحوال بالضرورة ذلك أن اختصاص العبد بنفحات المعرفة يعد تفضلا من جناب الحق أى أنه تعالى يخص فريقا من عباده بهذا النوع من المعرفة دون غيرهم .

وعلى هذا تتكشف لنا أبعاد التمييز بين الخواص والعوام لا بحسب درجة الاستبصار القائمة على العلم الاستدلالى بل رجوعا إلى إيثار الله ـ منذ البداية ـ لطائفة الخواص واختصاصهم بالمعرفة الذوقية المباشرة .

وهنا تنتفى المعرفة القائمة على المنطق العقلى بعد أن قطع المنهج خطواته الأولية للبحث عن الحقيقة وأثبت فساد المعطيات الحسية والعقلية وكذلك المسلمات الأولية وأصبح الذوق معيارا لليقين فى سائر المعارف .

٢ ـ ولكن خروج الغزالى من هذه الأزمة الشكية يثير تساؤلا ينتهى إلى القول بأنها تكاد تكون أزمة مفتعلة .

فاذا كان الغزالى قد شك فى معارفه وحتى معتقداته فكيف انتهى إلى اليقين قبل أن يتحقق من وجود الله . وهنا نجد حلقة مفقودة فى دورة الشك الغزالية .

إذ أنه يصرح فى موضع آخر من المنقذ أنه انتهى إلى ايمان يقينى بوجود الله بعد طول ممارسته للعلوم الشرعية والعـــلوم العقلية ومن شواهد كثيرة لا حصر لها أى أن إيمانه بوجود الله لم يكن نتيجة لمعرفة ذوقه مباشرة بل

جاء حصيلة لتجارب عقلية وتأملات متعددة وكأن ايمانه بوجود الله إنما حصل له بعد طول معاناة لآثار الله ومخلوقاته .

كيف تمكن الغزالى إذن من الخروج من دائرة الشك وهو لم يكن قد وصل إلى ايمان يقينى بوجود الله وهو مصدر النورالذى أرجعه إلى اليقين ؟

أو بمعنى آخر لا تستقيم دورة الشك عند الغزالى بدون إثبات وجود الله وكذلك النفس التى تكون موضوعا لتلقى النور الإلهى ، وهذا ما يحملناعلى الشك فى صحة موقفه وأنه لم يكن شاكا بالمعنى الفلسفى بقدر ما كان طموحه إلى التأسى بأهل الطريق أرباب الحقائق الذوقية النورانية . ولهذا فقد جاء تصوفه نتيجة لقراءاته لا لمجاهداته .

٣ – وتصور لنا نصوص المنقذ كذلك كيف انتهى الغزالى إلى أزمة ثانية يسميها بعض المؤرخين خطأ بالمرحلة الشكية الثانية . مع أنها لم تكن مرحلة شك على الاطلاق .

وحيقة الأمر أن الغزالى حينما انتهى إلى تفضيل طريق الصوفية ووجدأنه ينطوى على علم وعمل وجد أنه قدحصل علمهم وعرف أحوالهم عن طريق أخبارهم وآثارهم ولكنه لم يجد فى نفسه أو فى سلوكه ما ينطبق على هذا العلم ، بل لقد اكتشف أن ترويض الارادة على الاقتداء بأفعال أهل الطريق أمر صعب المنال ويحتاج إلى طول مجاهدة وإمعان فى الخلوة واستغراق فى الرياضة والتأمل .

وحينما تحقق لديه من خلال استبطان ذاته أن ثمت تعارضا أساسيا بين النظر والعمل بالنسبة له انتابته أزمة نفسية حادة لم يخرج منها ويتحقق لديه الصفاء النفسى إلا بسند من الله تعالى الذى يسر له أحوال الدنيا والاتجاه

إلى تحصيل أحوال الآخرة. فهل نجح الغزالى حقا فى تحقيق انطباق العمل على النظر ؟ هذا ما لم يكن الجزم بصدده والغزالى يشير فى هذه المرحلة إلى المصدر الإلهى للمعرفة ويجعلها سنداً للمعرفة الإنسانية بينما يكتفى فى المرحلة الأولى بالاشارة إلى النور الذى يكون سببا فى رجوعه إلى اليقين :

٤ ـ ونرى أخيراً أن الغزالى لم يستغل منهجه فى كثير من المواضع فهو يستند إلى البراهين العقلية فى إثبات وجود الله وكذلك إلى الأدلة الشرعية وخصوصا فى مسألة حشر الأجسام وقدم العالم وكذلك ينقل عن الفلاسفة أقوالهم وآراءهم دون تغيير كبير .

آراء الغزالى الفلسفية

الله والنفس والعالم

أولا : الله : ذاته وصفاته وأفعاله :

١ ـ وجود الله ووحدانيته .

يرى الغزالى أن الانسان بفطرته يستطيع الاستدلال على وجود الله بالنظر فى آيات خلقه فالمخلوقات تشير إلى وجود الخالق أو بمعنى آخر الصفة تدل ضرورة على وجود الصانع ، فمن رأى عجـائب المخلوقات فى السماء والأرض، وإحكام الصنع والترتيب فى سائر أنحاء الوجود انتهى إلى التسليم بوجود المدبر الحكيم ؛ يقول الغزالى فى الإحياء : « إن هذا الأمر العجيب والترتيب المحكم لا يستغنى عن صانع يدبره ، وفاعل يحكمه ويقـدره ، بل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسخيره ، ومصرفـة بمقتضى تدبيره .. »[1]

وإلى جوار الفطرة الانسانية يشير الغزالى إلى الشواهد الشرعية القرآنية إذ يجب فى نظره أن نؤمن بما ينطوى عليه التنزيل الكريم من آيات دالة على وجود الله . ولكن الغزالى يفضل الطريق المباشر فى معرفة الله أى للطريق الصوفى ، فهؤلاء الصوفية العـارفون بالله هم الأقوياء الذين يستدلون به على غيره ، أما الضعفاء فهم الذين يستدلون بالمخلوقات على وجود الخالق فيعرفون الأفعال ويترقون منها إلى الفاعل. وهؤلاء العارفون هم الصديقون أصحاب المشاهدة العيانية ، أما المستدلون على الله بآثاره فهم العلماء الراسخون ونجـد غير هاتين الطائفتين طائفة الغافلين المحجوبين كما يقول فى « المشكاة » .

(١) الإحياء : جـ ١ : ص ٩٣

وإذا كان الغزالى يقدم منهج الصوفية فى معرفة الله على منهج الاستدلال البرهانى إلا أنه يسوق بعض الأدلة البرهانية على وجود الله اقتداء بأصحاب النظر والاستدلال .

فمن حيث إثبات وجود الله يقول الغزالى : « إن الحادث لا يستغنى فى حدوثه عن سبب يحدثه ، والعالم حادث ، فاذن لا يستغنى فى حدوثه عن سبب » .

أما حدوث العالم ـ وقد أشرنا إليه فى موضع سابق ـ فانه يرجع إلى أن الأجسام التى يشتمل عليها العالم تخضع للتغير والحركة والسكون، والحركة والسكون متعاقبان ، وتعاقبها لا بد أن يكون حادثا لأن التسلسل فى الحركات سيستمر إلى ما لا نهايه وهذا محال فالعالم حادث وهذا الدليل يستند فى مجمله تسلسل العلل والمعلولات .

وكذلك يبرهن الغزالى على أن الله قديم إذ لو كان حادثا لافتقر الى محدث ، وافتقر المحدث الى محدث آخر ، وهكذا إلى ما لا نهاية ، واذن فلا بد من الانتهاء الى محدث قديم لا يجوز عليه العدم لثبوت قدمه ، هو الأول والآخر والظاهر والباطن ، وهو صانع العالم ومبدئه وبارئه ومحدثه ومبدعه ويستطرد الغزالى فيشير الى صفات الله القائمة بذاته تعالى ، فالله ليس بجوهر متحيز لأنه لو كان كذلك لكان حادثا ، وقد أبطل القول بذلك ، والله ليس بجسم ولا بعرض ، وهو منزه عن الاختصاص بالجهات ومن الصورة ومن المقدار، ولكنه تعالى مرئى بالأعين والأبصار فى الآخرة. وهذه الرؤية من قبيل الكشف فلا ترتبط بجهة أو بحيز أو بشكل أو بصورة حسية أو

أو خيالية . ويرفض الغزالى أقوال المشبهة والمجسمة فهو يفسر الاستواء على العرش مثلا بطريق القهر والاستيلاء لا بحسب ما ارتأته المشبهة ، ومن فهو يتمسك بالتنزيه المطلق لله وصفاته .

وأما من حيث إثبات الوحدانية فالغزالى يبرهن على أن الله واحد لا شريك له مصداقا للآية « لو كان بينهما إله الا الله لفسدتا » (١) . فلو كانا اثنين وأراد أحدهما أمراً فاذا اضطر الثانى إلى مساعدته لكان مقهوراً عاجزاً لا يتصف بصفة الاله القادر ، وإن قدر على مخالفته كان الاول ضعيفا قاصراً ولم يكن إلها قادراً . وإذن فالله واحد لا ند له ولا مثل له يساهمه ويساويه ولا ضد له فينازعه ويناوئه . وهو وحده المنفرد بالخلق والابداع .

ويتأرجح موقف الغزالى من الألوهية بين الموقف السنى الذى يقيم تمايزا أساسيا بين الخالق والمخلوق ، بين الصانع والعالم وموقف الافلاطونية المحدثة الذى يتجه إلى التوحيد المطلق ويجعل من الله مبدعا لعالم لا حقيقة له فى ذاته إذ الوجود الحق لله وحده بل إن الله والعالم شىء واحد هو نور يتدرج من قمة الوجود إلى أدنى مراحله أما ما عدا ذلك فهو ظلمة وعدم .

ونجد تمام التعبير عن موقفه السنى فى الإحياء وهو الموقف الجدير بالنظر عند الغزالى الأشعرى المتكلم أما الموقف الثانى (الافلوطينى) فهو يعرضه فى « مشكاة الأنوار » ويتضمن اتجاهات لا تتفق مع موقف الغزالى

---

(١) سورة الانبياء ، آية ٢٢

السنى المسلم وخصوصا فى إشارته إلى نظرية المطاع مما يقدح فى صحة نسبة كتاب المشكاة إلى الغزالى(١) .

٢ـ الصفات الإلهية:

أشرنا إلى الصفات الإلهية القائمة فى الذات ، وثمت صفات إلهية أخرى ثبوتية زائدة على الذات قائمة بها «فالله عالم بعلم وقادر بقدرة، ومريد بارادة ومتكلم بكلام وسميع بسمع وبصير ببصر ، وله هذه الأوصاف من هذه الصفات القديمة . وقول القائل : عالم بلا علم ، كقوله غنى بلا مال ».

وهذه الصفات ليست متميزة عن الذات فلا يقال إنها غير الله كما أنها ليست الله « لأن الله ذات وصفات ، وكأن الصفات بعض والله كل ، وكل بعض فليس غير الكل ولا هو بعينه الكل » (٢) .

وإذن فالغزالى يلتزم الموقف الأشعرى فيما يختص بالصفات الالهية وعلاقتها بالذات وهذه الصفات الثبوتية السبع هى : الحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام .

ا ـ فمن حيث العلم يرى الغزالى أن الله محيط بكل شىء بعلم واحد دائم فى الأزل والأبد ، وهذا العلم المحيط لا يوجب تغيرا فى ذاته تعالى.

---

(١) نشر هذا الكتاب مؤخرا الاستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى ، وقد أشار فى مقدمة نشرته الى صحة نسبة الكتاب الى الغزالى ، ولكن المقارنة النصية المباشرة بين المشكاة وإحياء علوم الدين فى المواضع المتناظرة تكشف عن عدم صحة نسبة المشكاة للغزالى ، بل ان الدراسة الفيلولوجية النقدية للمشكاة قد أثبتت هذا الرأى (راجع بحثنا المخطوط بالفرنسية عن « انتقال نظرية المثل الأفلاطونية الى العالم الاسلامى » .

(٢) إحياء علوم الدين ، ج ١

ولا يغرب عن علمه مثقال ذره فى الأرض ولا فى السماء ، أى أنه تعالى يعلم الجزئيات وليس كما يقول الفلاسفة.

ب ـ ومن حيث القدرة : الله قادر على كل شىء ، وله الخلق والأمر ، وهو صاحب الملك والملكوت والعزة والجبروت ، والخلائق جميعا مقهورون فى قبضته .

حـ ـ الارادة : الله مريد لأفعاله ومعنى الإرادة الإلهية عند الغزالى « إيقاعه تعالى الفعل مع أنه غير ذاهل عنه . فالقصد إلى إحداث المحدث ، والعمد إليه سمى إرادة » . والله مريد بهذا المعنى من حيث أن كل فعل صدر منه أمكن أن يصدر منه ضده وما لا ضد له أمكن أن يصدر منه بعينه فى غير دقة أى قبله أو بعده والقدرة تناسب الضدين والوقتين مناسبة واحدة ، فلا بد من إرادة صادقة للقدرة إلى أحد المقدورين . والإرادة الإلهية لا حد لها ولا شرط ولا قيد فهو تعالى يفعل ما يشاء حين يشاء ولو اجتمع الإنس والجن على أن يحركوا فى العالم ذرة أو يسكنوها بدون إراده الله لعجزوا عن ذلك .

والارادة الإلهية قديمة ، وقد تعلقت باحداث الحوادث فى أوقاتها اللائقة بها على وفق سبق العالم الأزلى ، إذ لو كانت حادثة فى ذاته لصار محل الحوادث ولو حدثت فى غير ذاته لم يكن هو مريدا لها فيفتقر حدوثها إلى إرادة أخرى . وهذه إلى إرادة غيرها ويتسلسل الأمر إلى غير نهاية .

وتفصيل فعل الإرادة الالهية على هذا النحو إنما يجعل من الله السبب

الوحيد لكل عمل فى الجماد ولكل فعل فى الحيوان والانسان كما قال الأشاعرة.

وقد عبر الغزالى فى قوة عن المذهب الأشعرى حينما انتقد مبدأ السببية وذكر أن اعتقادنا بالسببية إنما يرجع إلى العادة ، لان تكرار مشاهدتنا لاقتران ما نسميه بالسبب بما نسميه بالمسبب إنما يدفعنا إلى التسليم بأن ثمت اقترانا ضروريا بينهما . والواقع كما يرى الغزالى أن النار مثلا ليست سببا للاحتراق وكذلك الشرب ليس سببا للرى بل ذلك كله ناتج عن إرادة الله التى خلقت بعض الاشياء على التساوق ، أما الفاعل على الحقيقة فهو الله وحده فهو تعالى فاعل الاحتراق فى القطن إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة ذلك أن النار جماد فلا فعل لها .

د ـ الحياة : يرى الغزالى أن من ثبت علمه وقدرته وفعله ثبتت بالضرورة حياته ، فالله حى .

هـ ـ السمع والبصر : لما كان السمع والبصر من صفات الكمال ، وهى توجد فى المخلوق ، فكيف لا يكون الله سميعا بصيرا بينما يكون المخلوق أو المصنوع أكمل وأسنى وأتم منه . فالله إذن سميع وبصير.

و ـ الكلام : الكلام على نوعين : كلام نفسى قائم بالذات وكلام ملفوظ مسموع يتخذ الحروف كدلالات للأصوات.

وكلام الله أزلى قديم قائم بذاته من حيث أنه كلام نفسى، أما من حيث أنه أصوات مقطعة فهو محدث وهو مادة مقروءة من غير حلول ذات الله فيها .

وهذه الصفات الإلهية جميعا لا تشبه صفات الانسان ولا تشترك معها إلا بالاسم فقط ، وإنما يكون استعمالها فى حق الخالق بطريق الاستعارة

والتجوزوالنقل أى بضرب من المماثلة كما سيقول فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين .

وهذه الصفات منهاما يتعلق بغيره كشفا كالعلم والسمع والبصر ، ومنها ما يتعلق بغيره تخصيصا كالإرادة وما يتعلق بغيره تأثيرا كالقدرة ، ومنها ما يتعلق بغيره من كشف ولا تأثير كالكلام .

٣ ـ أفعال :

يرى الغزالى ا ـ أن كل حادث فى العالم فهو فعل الله وخلقه واختراعه ، لا خالق له سواه ، ولا محدث له إلا إياه ، خلق الخلق وصنعهم وأوجد قدرتهم وحركتهم فجميع أفعال عباده مخلوقة له ، ومتعلقة بقدرته .

ب ـ الله سبحانه وتعالى له حق التصرف المطلق فى عباده دون مراعاة للأصلح كما يقول المعتزلة ، بل له أن يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد .

ويحدد الغزالى أفعال الله فى الإحياء فى عشرة أصول تشير فى مجموعها إلى أن كل حادث فى العالم فهو فعله وخلقه ، وأن حركات العباد مقدورة لهم على سبيل الاكتساب . وهى جميعها مقدرة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالإكتساب .

والافعال الاضطرارية تصدر عن الانسان دون سابق إرادة أو علم ودون قدرة على ردها ، وأما الافعال الاختيارية فانها تصدر بعد سابق معرفة وإختيار . وكذلك فإن فعل العبد وإن كان كسبا للعبد فلا يخرج عن كونه مراداً لله . التكليف غير واجب على الله . فالله هو الموجب والآمر والناهى والله يستطيع أن يكلف الخلق ما لا يطيقون . إن الله يقدر على إيلام الخلق

وتعذيبهم من غير جرم سابق فهو يتصرف بملكه كما يشاء والظلم هو التصرف بملك الغير. وكذلك فلا يجب على الله رعاية الاصلح لعباده معرفة الله وطاعته واجبة مشروعة ، الله أرسل محمد ﷺ وهو خاتم النبيين وناسخ لما قبله من شرائع والقرآن آيته .

والقضايا الأربع الاخيرة تعتبر ردا على المعتزلة.

وإذن فهذه الاصول العشرة التى يشير اليها إنما تجعل من موقف الغزالى موقفا مسلما سنيا وأشعريا يحارب المعتزلة ولجأ إلى البراهين الشرعية.

ثانيا - العالم :

سبق أن أشرنا إلى رد الغزالى على الفلاسفة القائلين بقدم العالم ، وإثباته لحدوث العالم تمشيا مع الموقف الدينى احترازاً من الوقوع فى الشرك باثبات قديمين : الله والعالم . ويصور الغزالى قضية حدوث العالم فى إحياء علوم الدين (الجزء الثالث) على الطريقة الأفلاطونية ، وقد ذهب أفلاطون إلى أن الصانع أحدث العالم محتذيا المثل أى أنه ركب الصور المأخوذة عن المثل فى المادة الخام .

وقد ذكر الغزالى أقوالا تقترب كثيرا مما ذكره أفلاطون فقد أشار أبو حامد إلى أن الله تعالى كالمهندس الذى يضع تصميم البناء على الورق ثم يشرع فى التنفيذ وفق مخططه « فكذلك فاطر السموات والأرض كتب نسخة العالم من أوله إلى آخره فى اللوح المحفوظ ، ثم أخرجه إلى الوجود على وفق تلك النسخة » .

ولكن هذا التصوير الأفلاطوني لقضية حدوث العالم قد يتضمن بعض شبهات تباعد بينه وبين الموقف الديني بهذا الصدد ذلك أن أفلاطون افترض وجود المادة المضطربة Chaos منذ القدم قبـــل تشكيل الصانع لها ، ثم أن الصانع نفسه ركب الزمان في العالم احتذاء لصورة الإله كرونوس ، وهذا الإله يشير إلى الزمان الأزلي ، فكأن الصانع منح العالم صورة الأزلية . وعلى أية حال فان الناقلين عن أفلاطون لم يفطنوا – كما ذكرنا في موضع سابق – إلى الأسلوب الأسطوري الذي التزمه أفلاطون في محاورة تيماوس التي خصصها لتفسير التكوين الطبيعي للعالم ثم أن هذا العالم المحسوس سيتحدد مصيره الأنطولوجي بعد نهاية مرحلة الجدل الصاعد إذ تتحقق النفس من أنه مقارن للعدم وأنه ظـــلال وأشباح زائفة ، فكأن التسليم بوجود العالم الحسي الموهوم إنما يعد موقفا مؤقتا مرحليا استلزمه سير الجدل وسعي النفس الحثيث لاكتشاف الوجود الحق .

ونحن نجد عند الغزالي أيضـا موقفا آخر يكاد يتفق مع هـذه النتيجة الأخـيرة حيث يذكر أنه ليس في الوجـود إلا الله ذاته وكل شيء هالك إلا وجهه الكريم . ومع أن هذا الاتجاه يعد تأكيدا لفكرة التوحيد المطلق إلا أنه يخلع صفة الوجود الحق عن عالم الخلق وقـــد أثبتت النصوص الدينية بما لا يتطرق إليه الشك من أدله وقرائن وجود هذا العالم وجعلت من أسرار صنعة وبديع نظامه دليلا على وجود الله .

ويبدو أن نظرية الغزالي عن العالم كما عرضها في الإحياء لا تحمل الطابع الأفلاطوني فحسب بل تضيف إليه عناصر دينية تستبين من خـــلال المصطلحات التي إستخدمها في قضاياه فهو يرى أن ثمت عوالم ثلاثة أوجدها

الله وهى : عالم الملك والشهادة وعالم الغيب والملكوت وبينها عالم الجبروت . وعالم الملك هو العالم الحسى الجسماني السفلى ، وهو أثر من آثارعالم الملكوت بل هو مسبب له ، أما عالم الملكوت فهو العـالم الروحانى العقلى العلوى وقد أوجـده الله بأمره الأزلى وهو عالم لا يعرف الزيادة والنقصان وكل مافيه فله أمثلة وأفراد فى عالم الشهادة ، إذ أن عالم الشهادة مثال لعالم الملكوت .

فعالم الملكوت إذن هوالعالم العقلى وهو عالم المثل الأفلاطونية . ولكن الإشارة إلى توسط عالم الجبروت بين العالم الحسى والعالم العقلى قد ترمز إلى عالم البرزخ الذى سيسميهالسهروردى فيمابعد بعالم المثل المعلقة والذى يرجع فى حقيقة أمره إلى المتوسطات الرياضية عند أفلاطون ، على ماسنرىتفصيلا حينما نعرض للموقف الإشراقى .

ولكن المدرسة المشائية تستخدم لفظ « الملكوت للدلالة على عالم النفس ولفظ الجبروت للدلالة على عالم العقل » وعلى الرغم منأن الغزالى يعرض لنظرية المشـائين الأفلوطنية فى « معارج القدس » ويستخـدم مصطلحاتها الأساسية مثل الواحد والعقـــل والنفس والمادة إلا أنه لايستعمل ألفاظ الشهادة والملكوت والجبروت بهذا الصدد ، ويكتفى باستخـدامها فى عرضه لنظريته الأفلاطونية عن العالم فى الإحياء ، مما يثير كثيرا من الغموضحول تفسيره للعالم . فهل يتبنى الغزالى التفسير الأفلاطونى أم تراه يقبل نظرية الفيض المشائية ؟

لقد ذكر الغزالى فى استعراضه لنظرية الفيض أن العقل أول صدورات الواحد وقد أحدثه الله بأمره وليس الأمر الإلهى سوى القدرة الإلهية التى تمارس الفعل عن طريق الإرادة من حيث توحد العقـل وإرادة الفعل فى

ذات الله ، فالعقل إذن صدر عن الأمر المعبر عن القـــدرة بقوة منتجة مما لا يسمح بوجود تمـايز بين الأمر والذات الإلهية وإنما أشـار الغزالى إلى « الأمر » لكى يستبعـد فكرة الخلق عن طريق المماسة التى تقتضى المـادية والمكانية عند الخالق والمخلوق .

والواجد متقدم على الأمر تقدم ذاتى لازمانى، أما العقل فهو متأخر عن الأمر لكونه محدثا لا قديما ، والعقل متقدم على المادة والزمان . فكأن حدوث العقل ليس زمانيا بل ذاتيا لأنه أحدث قبل الزمان ، وعلى هـذا فاننا نجد فى هـــذه النظرية ابتعاداً عن الموقف الدينى بصدد خلق العالم وحدوثه .

وقد أشرنا أيضا إلى عدم التقاء التفسير الأفلاطونى لحدوث العالم مـع النصوص الدينية، وقد أدى ذلك إلى تذبذب الغزالى بين الموقفين، واكتفائه بمهاجمة قول القدماء بقدم العالم ، وإصراره على القول بالحدوث كما ورد فى النصوص الدينية، أى أن القاعدة الأساسية عند الغزالى هى المسلمات الشرعية، وهذا هو الأسلوب الذى يلجأ إليه فى كثير من المشاكل التى يستعرضها ، وسواء نجح فى تبريرها عقليا أم لم ينجح فانه يظل مؤمنا بأن العقل لابد من أن يلتقى مع الشرع وأنه فى حالة استعصائه عليه فهو ملزم ـ صـــدوراً عن قاعدة الإيمان ـ بالالتجـاء نهائيا إلى الشرع دون حاجة إلى التمـاس نطاق النظر العقلى .

رابعا ـ الإنسان :

يشير الغزالى فى الرسـالة اللدنية إلى أن الله خلق الإنسـان وركبه من شيئين مختلفين : أحدهما الجسم المظلم الكثيف الخـــاضع للكون والفساد ،

والمركب المؤلف ، الترابي الذى لايتم أمره إلا بغيره . أما الشىء الآخر فهو النفس وهى جوهر مفرد منير مدرك فاعـــل محرك ومتمم للآلات والأجسام .

ولما كان الغزالى قد فسر فعـل الخلق بحسب نزعته الأفلاطونية ـ كما ذكرنا ـ فاشار إلى أن إحداث الموجودات إنما يتم وفق الصورة أوالنسخة التى كتبها تعالى كاملة فى اللوح المحفوظ ، فان ذلك يعنى أن لدى الله صورة كاملة عن العالم والإنسان قبل أن يحدث الكون وتوجد المخلوقات ، وقد أدى ذلك التصور لفكرة الخلق عنـد الغزالى إلى تلمسه لنوع من المطابقة ـ بضرب من المماثلة ـ بين الذات الإلهية الخالقة المنطوية على صورة المخلوقات، والذات الإنسانية المخلوقة ، فذهب الغزالى ـ انسياقا مع النصوص الدينية فى التوراة والإنجيل والقرآن ـ إلى أن الله خلق الإنسان على صورته ومثاله، وذلك من حيث الذات والصفات والأفعال فحسب لا من حيث البدن وقواه.

فمن حيث الذات نجد أن الروح الإنسى أى الذات الإنسانية قد خلقت على شاكلة الذات الإلهية فهى مثلها ـ مع الفارق ـ قائمة بذاتها ليست بعرض ولا بجسم، وليست جوهرا متميزا ومن ثم فلا تحـل فى المكان أو الجهة ثم أنها ليست متصلة بالبدن أو بالعالم أو منفصلة عنها . وكذلك ليست داخل البدن والعالم أو خارجهما .

وأيضا نجد مشابهة بين الصفات الإنسانية والصفات الإلهية فالإنسان قادر عالم مريد سميع بصير والله تعالى كذلك .

ومن ناحية الأفعال نجـــد أن الفعل الإنسانى تكون الارادة مبدؤه

ولكنه لايتم إلاحسب الصورة الخيالية المرتسمة فى خزانة التخيل فالإرادة تؤثر فى القلب ، والقلب يؤثر فى الدماغ عن طريق الروح الحيوانى ثم يسرى التأثير إلى الأعضاء فيتم الفعل بحسب التصور السابق (١) .

وكذلك يتم الفعل الإلهى فى العالم الأكبر ، فـلا يحدث الفعل إلا حسب سابق علمه تعالى المنقوش منذ الأزل فى اللوح المحفوظ كما ذكرنا .

وعلى ذلك فاننا نرى كيف تحقق خلق الإنسان على شاكلة الصـورة الإلهية وقد ورد فى الخـبر النبوى الشريف « أن الله تعـالى خلق آدم على صورته »

على أن الغزالى لايكتفى بتصوير الذات الإنسانية حسب الذات الإلهية بل هو يذهب إلى أبعد من ذلك حينما يواجه مشكلة علاقة النفس بالبدن ، فالإنسان فى هذا العالم ليس ذاتا روحية فحسب فقداستلزم الإيمان الكامل أن نصدق بالوضع الأنطولوجى لإنسان عالم الشهادة المكون من نفس وبدن والذى يمارس حياته وأفعاله فى العالم الحسى وينتظر الجزاء عليهما فى الدار الآخرة . ولهذا فقد استعار الغزالى الفكرة الهيلنية التى تجعل من الإنسان عالما أصغر مشابها للعالم الأكبر ، وسيكون لهذه الفكرة أثرها الكبير عند الصوفية وعلى الأخص عند محيى الدين بن عربى ، فيصبح الوجود الإنسانى الصغير سر الوجود العالمى الكبير .

يرى الغزالى أذن أن الله خلق الإنسان على صورة العالم : « فالله تبارك

---

(١) روض الطالبين ، ص ١٧٧

وتعالى خلق [الإنسان] على مضاهاة العالم فهو صورة مختصرة منه » (١)

فالعالم بأسره اذن وهو العالم الأكبر كالشخص الإنسى البشرى له زمانه وبدايته ونهايته وكذلك فان طبيعة كل منهما تشبه طبيعة الآخر فالبدن الإنسى يشبه عالم العناصر السفلى ، إذ أن عظامه كالجبال ولحمه كالتراب وشعره كالنبات ورأسه مثل السماء وحواسه مثل الكواكب الخ . . . . هذا بالاضافه إلى أن العناصر الأربعة تتدخل فى تكوين جميع أعضائه وإلا لما كان فى استطاعة الإنسان أن يحس بهذه العناصر المكونه للعالم الحسى ويعرفها ،وهنا نجد الغزالى يطبق مبدأ أرسطو الذى ذكره فى كتاب النفس وهو (أن الشبيه يدرك الشبيه) .

أما النفس الإنسانية فهى تشبه العالم الأعلى وهى ذات طبيعة إلهية وإلا لما استطاعت أن تعرف العالم الأعلى والملكوت والربوبية والعقل والقدرة والعلم والصفات ، وبذلك تكون النفس سلما إلى معرفة الله ، وهذا هو مضمون الحديث القائل بأن « من عرف نفسه فقد عرف ربه » ، والمقصود بمعرفه النفس لذاتها هو كشفها عن نظرتها الأصاية السليمة التى هى الدين الطبيعى أى الإسلام . وعلى ذلك فان الغزالى كأفلاطون يرى أن النفس ترقى فى سلم المعرفة تدريجيا كلما استطاعت أن تكشف عن ذاتها وعن حقيقتها فتعرف أنها غريبة عن هذا العالم وأن هبوطها إليه لم يكن بحسب طبيعتها بل بأمر عارض رمز إليه بالمعصية ولهذا فهى دائمة الشوق والحنين للعودة إلى جوار الله .

---

(١) معراج السالكين ، ص ٢٢

وكلما ازداد تذكر النفس لأصلها كلما ازداد اقترابهـا من عالم الملكوت ومن عالم الربوبية . وعلى هذا فان نسيان النفس لمصدرها الإلهي هو يكون سببا لاستمرار حبسها فى العالم الحسى وحجبها عن العالم الأعلى

ا — النفس : وجودها وطبيعتها وعلاقتهـا بالبدن

بعد أن أشرنا إلى تفسير الغزالى لحقيقة الخلق الانساني ، يتعين علينا أن نستعرض مجمل آرائه حول النفس ووجودها وطبيعتها وقواها ومصيرها وعلاقتها بالبدن .

ونصوص الغزالى لا تشير إلى موقف واحد ثابت بصدد النفس بل إننا نجد لديه بهذا الصدد نفس النزعة التجزيئية الجامعة التى تشيع فى كتاباته ، والتى تنم عن رغبة عارمة فى الإحاطـة والتحصيل دون التزام خـط مذهبي واحد واضح المعالم ، غير أنه رغم تعدد المسالك بل وتعـارض الآراء التى يوردها أحيانا فان منطلق أفكاره ومسار تفكيره التى يستبين من خلال ذلك كله هو ميزان الشرع والإيمان المطلق بحقائقه : ولهذا فاننا نراه تارة يميـل إلى موقف ارسطو الذى عرفه عن طريق مذهب الفارابى وابن سينا ، وتارة أخرى يقبل موقف افلاطون ويرى أنه متفق مع العقيدة وأيضا نجده ينتقد آراء الفلاسفة حول النفس فى (التهافت) ثم يقبل آراءهم فى كتبه الاخرى بدون تعديل .ففى معارج القدس يعرف النفس كما عرفها ابن سينا ويميز بين نفس نباتية ونفس حيوانية وثالثة إنسانية .

ويرى أن النفس الناطقة ليست كما قال أرسطو صـورة للجسم الطبيعى ذلك أن الصورة لا تبقى بعد فناء مادتها فهى إذن جوهر روحاني مغاير للبدن قائم بذاته لا فى مكان وليس بجسم ولا بعرض ، والنفس كذلك بسيطة

غير مركبة وهنا نراه يتبنى براهين ابن سينا على روحانية النفس ويسلك فى هذا كله مسلكا أفلاطونياً واضحا .

ونجد لديه كذلك أكثر أدلة ابن سينا على إثبات وجود النفس كبرهان الاستمرار وبرهان الرجل الطائر ، وكذلك أخذ عن أفلاطون البرهان الشرعى الذى أورده فى محاورة فيدون وذلك تحقيقا لمواعيد النبوة وللثواب والعقاب فى الدار الآخرة .

والنفس واحدة مع تعدد وظائفها وهى لا توجد قبل وجود البدن ، بل إن الله يوجد قوة من عالم الأمر هى النفس حينما يكون الجسد مستعدا لقبولها ، وقد أشرنا إلى أنها غريبة عن البدن وكيف أنها شغفت به وأقبلت عليه وأصبحت مدبرة له وأضحى هو آلتها

ب ـ خلود النفس ومصيرها .

للغزالى براهين عقلية وأخرى شرعية على خلود النفس ، وبراهينه العقلية مأخوذة من ابن سينا وعلى ذلك فهو ينتقد فى (التهافت) الفلاسفة القائلين بخلود النفس واستحالة فناء النفوس البشرية مستندين فى ذلك إلى حجج وبراهين عقلية منطقية . وهو يرى أن خلود النفس لا يمكن البرهنة عليه عن طريق النظر العقلى ومن ثم فيجب الاستناد فى ذلك إلى الشواهد القرآنية والخبر الشرعى ، يقول الله عز وجل :

« ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون بما آتاهم الله من فضله » (١) .

---

(١) سورة آل عمران آية ١٦٩

واما من حيث مصير النفس بعد الموت . فان الغزالى يشير فى معارج القدس إلى طوائف ثلاث من الناس ، لا تدخل بينهم طائفة الواصلين الذى يتحقق اتصالهم بالفعل الفعال فى هذه الدنيافتكتمل سعادتهم قبل الموت وبعده من حيث أن السعادة لا تتم إلا بالمعرفة .

أما الطائفة الأولى من النفوس فهى التى شغلتها هيئاتها الردية ونوازعها البدنية عن طلب المعرفة وتطهيرالقلب من ادران الرذيلة،وهؤلاء هم مرتكبوا الكبائر الذين يرى أهل السنة والغزالى من بينهم أنهم لا يخلدون فى النار وإنما يعذبون فيها بعد الموت إلى أن تخلص نفوسهم وتزكو وتصل الى السعادة ما دام اعتقادها راسخا وأذاها ليس ذاتيا بل لأمر عارض لا يلبث أن يزول بالبقاء الموقوت فى النار .

أما الطائفة الثانية من النفوس فهى نفوس البله تلك التى لم تكتسب الشوق ولم تحن الى المعارف فانها إذا فارقت الابدان وهى غير مكتسبة للرذائل ، فانها تصير الى سعة رحمة الله وتخلد الى الراحة فى الدار الآخرة .

وأخيرا نجد الطائفة الثالثة من النفوس وهى نفوس اشتد تعلقها بالرذيلة فجحدت الحق وتعصبت للآراء الفاسدة ورسخت فيها الهيئات الردية ، فتفوتها بالموت آلة إدراك الشوق واقتناص العلوم فتعجز عن الاتصال بالعقل الفعال وتخلد فى النار

ح ــ قوى النفس :

يتابع الغزالى موقف ابن سينا فى تفضيله لقوى النفس فيرى أن للنفس النباتية قوى ثلاث هى الغاذية والمنمية والمولدة وللنفس الحيوانية ــ بالإضافة

إلى ما سبق من قوى ـ نوعان من القوى : محركة ومدركة ، والمحركة إما باعثة على الحركة وإما مباشرة للحـــركة الخ ... أما المدركة فهى : إما ظاهرة كالحواس الخمس ، وإما باطنة كالحس المشترك والخيـال والوهم والحافظة والمتصرفة .

ويختلف ترتيب هذه القوى من كتاب لآخر عند الغزالى ، وهو يكتفى فى « معراج السالكين » بذكر ثلاث قوى باطنية هى : الخيالية والوهمية والمفكرة .

أما النفس الإنسانية فبالإضافة إلى ما سبق قوة ناطقةهى العقل وله قوتان إحداهما عملية وهى مبدأ محركلبدن الإنسان الى الصناعات الإنسانية وأما القوة الثانية فهى علمية تدرك حقائق العلوم مجردة عنالمادة والصورة :

والغزالى يتكلم عن معانى العقل كما أوردها الفارابى فى رسالة « العقل » دون أن يشير اليه ، وكذلك يحـدد مراتب العقل حسب ترتيب الفـارابى وابن سينا بدون تعديل . فأول مراتب العقل : العقل الهيولانى ويليه العقل بالملـكة ثم العقل بالفعل ثم العقـل المستفاد وأخيراً نجـد العقل الفعال وهو عقل كونى خارج النفس الانسانية يفيض عليها المعرفة بحسب استعدادها لقبول إشراقه .

د ـ المعرفة الانسانية وطريقها :

يرى الغزالى أن للمعرفة طريقين :

أولهما طريق الحواس والعقل النظرى وثانيها طريق الذوق والكشف أما الطريق الأول فلا يتعدى نطاق عالم الحس ، وهو تعلم وتحصيل للمعارف

الخارجية عن طريق الحواس والعقل ، وفى هذا النوع من المعرفة يجيز الغزالى استخدام المنطق سواء فى الأمور العقلية أو الفقهية ويرى أنه لا سبيل الى تحصيل العلم الموصل للسعادة بدون المنطق ، ومع ذلك فاننا نرى الغزالى فى مواضع أخرى يهاجم المنطق لأنه يثير الجدل واللجاج والشبهات حول العقيدة ، ويبدو أنه يريد بذلك إبعاد العوام عن طريق الحاجة المنطقية .

أما الطريق الثانى للمعرفة فهو يأتى من داخل النفس إذ هو تعلم ربانى واشتغال بالتفكير ، وهو يبدأ بالمجاهدة أو بالمعاملة لصقل مرآة القلب بالزهد والعبادة وشدة التقوى، استجلابا لاشراق العقل ، وهذه هى معرفة الخواص الواصلين ويميز الغزالى بين الوحى والالهام فالوحى وهو حلية الأنبياء يتولد من إفاضة العقل الكلى، أما الإلهام وهو زينة الأولياء فانه يتولد من إشراق النفس الكلية . ويسلك الغزالى مسلكا أفلاطونيا بصدد المعرفة حينما يرى أن العلم موجود فى النفس منذ الفطرة الأولى وأن التذكر هو الذى يكشف عنه ، ولا يتم التذكر إلا بمساعدة إشراق العقل ، ويختلف الناس من حيث صفاء نفوسهم ومن ثم يختلفون فى قدرتهم على التذكر .

وعلى أية حال فان المعرفة الصوفية المباشرة التى يشير اليها الغزالى فى المنقذ وفى إحياء علوم الدين وفى الرسالة اللدنية على وجه الخصوص تعتبر فى نظره أسمى درجات المعرفة على الاطلاق وهى وحدها التى تصلح كأداة لمعرفة العالم العقلى الأعلى .

نظرة مجملة حول آراء الغزالى

لقد استعرضنا فى ايجاز آراء الغزالى ومواقفه الكلامية والفلسفية ، وأشرنا فى مواضع كثيرة إلى تعدد جوانب شخصيته فهو : فقيه ومتكلم أشعرى وفيلسوف وناقد للفلاسفة ثم هو أخيراً صوفى يسلك طريق أهل السنة وينبذ دعاوى الحلول والاتحاد ، ثم هو يلوذ بالشرع باعتباره صمام الأمن ومنطقة النجاة حينما يعرض لإشكالات دقيقة او مستعصية . وقد اجمع المسلمون على قبول آرائه واعتبروه مجدداً وحافظا للشريعة .

وعلى الرغم من انه كان يعتبر من الفقهاء المبرزين اصحاب الفتاوى الشرعية إلا أنه قلل من مكانة الفقه ولم يجعله جزءا من الدين .

وفى معالجته لمسائل علم الكلام نراه رفض بشدة إثارة الشبهات فى نفوس العامة باستخدام البراهين العقلية المنطقية ، بل لقد دعا إلى تدخل الدولة لحماية إيمان العوام ، وقد عارض المتكلمين فى مشكلة الكفر والإيمان وأشار فى فيصل التفرقة إلى أن كل من يصدق بالعقائد فحسب فهو مؤمن .

وقد بسط الغزالى مسائل الفلسفة وذكر أن الفلاسفة عاجزون عن معرفة المطلق اللامشروط عن طريق مناهجهم الفلسفية وحدها ومن ثم فميتافيزيقا الفكر الخالص المستقلة عن الشرع لا وجود لها بل لا يمكن قيامها على الإطلاق ، ويعد موقفه هذا استمرارا لموقف الأشاعرة اللادرى بهذا الصدد ويتابع الغزالى موقف القشيرى لتثبيت دعائم التصوف فى محيط الاسلام السنى ، فهو يرى أن العارفين يدركون عن طريق التجربة الذوقية صحة مواقف الدين السلفية ومن ثم فاننا نرى أنه استمد خوفه من الآخرة من

دراساته الفقهية ، أما حبه لله فقد جاء بتأثير مجاهداته الصوفية وعكوفه على العبادة والخلوة والتأمل .

ومهما تكن حقيقة إخلاصه فى تصوفة إلا أن تصديه للفقهاء وغيرهم من المهاجمين للتصوف رفع مكانة الصوفية وأهل الطريق عند العامة والخاصة على السواء . وتذكر بعض المراجع أن ابن تومرت الذى فطر فى المغرب عند الموحدين يعد من تلامذة الغزالى، وأنه عرف الجفر وكان حاملا وحافظا له بعد أن انتهت ملكية الكتاب إليه بعد وفاة ابن تومرت [١] ، والواقع أن كل هذا مردود عليه لأن الغزالى رد على الإمامية والإسماعيلية .

وأخيرا فاننا نجد أنه على الرغم من قوله بضرورة حماية إيمان العوام بقوة الدولة ، إلا أن آراءه كانت ذات تأثير قوى فى إشاعة البحث الحر وحياة التأمل العقلى ، فظهر بعده مفكرون آخرون تأثروا بمواقفه فى العالم الغربي والشرقى على السواء ومنهم توما الاكوينى وديلرت وبسكال وقد تابعه الشاذلى وتلاميذه وقال الشاذلية — فى شمال إفريقية — بصراحة أنهم يتبعون آراء الغزالى التى استقاها من كتابات أبي طالب المكى .

وأخيراً فاننا نرى أن الغزالى على الرغم من تعثره الواضح فى التمييز الحاسم بين الآراء الفلسفية التى يوردها إلا أنه قد أفلح فى استعراضه لمذاهب الفلاسفة وأقوالهم وإن لم يكن قد أحرز نصراً كبيراً عليهم.

---

(١) المجلة الإسلامية — المجلد العشرين ، ص ١١٣

Macdonald : Life of Algazali

اولا : مقاصد الفلاسفة

الفن الثانى : الالهيـــــات

قسمة ثامنـــــة

الموجود ينقسم إلى :

واجب و ممكن

ونعنى به أن كل موجود:

فاما أن يتعلق وجوده بغير ذاته ، بحيث لو قدر عدم ذلك الغير ، لأنعدم كما أن الكرسى يتعلق وجوده بالخشب ، والنجار ، وحاجـــة الجلوس ، والصورة .

فلو قدر عدم واحد من هذه الأربعـة ، لزم بالضرورة عـدم الكرسى . وأما أن لا يتعلق وجود ذاته ، بغيره البتة ، بل لو قدر عدم كل غـير له ، لم يلزم عدمه . بل ذاته كاف لذاته .

وقد اصطلح على تسمية الاول (ممكنا)، وعلى تسمية الثانى (واجبا).

فنقول : كل ما وجوده من ذاته لا من غـيره ، فهو واجب . وما ليس له وجود بذاته . فاما أن يكون ممتنعا بنفسه ، فيستحيل وجوده أبدا. وإما أن يكون ممكنا فى ذاته .

فالواجب : هو الضرورى الوجود . والمحال هو الضرورى العدم .

والممكن : هو الذات الذى لايلزم ضرورة وجوده ، ولا عدمه .

ولكن كل ممكن فى ذاته:

إن كان له وجود ، فوجوده بغـيره لا محالة ، إذ لو كان بذاته ، لكان واجبا لا ممكنا . وله مع ذلك الغير ثلاث إعتبارات .

احدها : أن يعتبر وجود ذلك الغير الذى هو علة ،فيكون واجبـا ، إذ ظهر من قبل أن وجود المعلول واجب عند وجود العلة .

وثانيها : إن اعتبر عدم العلة فهو ممتنع، لأنه لو وجد لكان موجوداً بذاته بلا علة ، فيكون واجبا .

وثالثها : وإن لم يلتفت إلى اعتبار علته،وجوداً أو عدما ، بل التفت إلى مجرد ذاته ، فله من داته الأمر الثالث ، وهو الإمكان . وهـذا كما أن علة وجود (الأربعة) وجود « إثنين» و « إثنـين » فان أعتبر عدم اثنـين واثنين ، استحال وجود الأربعة فى العالم .

وإن اعتـــبر وجودهما ، كانت الأربعة واجبه الوجــــود . وإن لم يلتفت إلى الاثنين ، ولكن التفت إلى ذات الأربعة وجد ممكنا فى ذاته ، أى لا ضرورة لوجوده ، ولا ضرورة لعدمه .

فاذن كل ممكن وجوده فى ذاته ، إنمـا يحصل وجوده بعلته . وما دام ممكن الحصول بعلته ، فلا يحصل . فاذا صار واجب الوجود بعلته ، حصل لأنه مادام ممكنا استمر العدم فلا بد وأن يزول الإمكان، وهذا الإمكان الذى يزول ،ليس هو الامكان الذى له ذاته لأن ذلك ليس لعلة حتى يزول ، بل ينبغى أن يزول الإمكان من علته ويتبدل بالوجوب،وذلك بأن يحضر جميع الشرائط وتعتبر العلة كما ينبغى أن يكون حتى يصير علة .

المقالة الثانية

فى ذات واجب الوجود ولوازمه

وقد ذكرنا أن الموجود :

إما أن يتعلق وجوده بغيره ، بحيث يلزم من عدم ذلك الغير ، عدمه .
أو لا يتعلق

فان تعلق سميناه ممكنا .

وإن لم يتعلق سميناه واجبا بذاته .

فيلزم من هذا فى ذات واجب الوجود إثنا عشر أمراً :

الأول : أنه لا يكون عرضا . . .

الثانى : أنه لا يكون جسما .

الثالث : أن واجب الوجود لايكون مثل الصورة، لأنها متعلقة بالهيولى . .

الرابع : هو أنه لا يكون وجوده غير ماهيته بل ينبغى أن تتحد أنيته وماهيته ...

الخامس : أنه لا يتعلق بغيره على وجه يتعلق على ذلك الغير به . كون كل واحد منها علة الآخر ..

السادس : هو أنه لا يتعلق بغيره ، على وجه يتعلق ذلك الغير به ، لا بمعنى العلية ، ولكن على سبيل التضايف ، كما بين الأخوين ..

السابع : هو أنه لا يجوز أن يكون شيئان ، كل واحد منها واجب

الوجود ، حتى يكون للواجب ند ، ويكون كل واحد مستقلا بنفسه لا يتعلق بالآخر ، لأنه لا يخلو :

إما أن يتشابها من كل وجه ، أو يختلفا .

فان تشابها من كل وجه ، بطل التعدد ...

الثامن : أنه لا يجوز أن يكون له صفة زائدة على الذات ...

التاسع : أن واجب الوجود يستحيل أن يتغير ، لأن التغير عبارة عن حدوث صفة فيه لم تكن . وكل حادث فيفتقر إلى سبب ...

العاشر : أن واجب الوجود لا يصدر منه الا شيء واحد ، بغير واسطة ، وإنما يصـــدر منه أشياء كثيرة ، على ترتيب وبوسائط ، وذلك لأنه ثبت أنه واحد لا كثرة فيه بوجه .

المقالة الثالثة

فى صفات الاول وفيها دعاوى ، ومقدمة

اما المقدمة : فهو :

أنه قد سبق أن واجب الوجود ولا يجوز أن يكون فى ذاته كثر بحال، ولا بد من وصف واجب الوجود بأوصاف: فلا بد أن يفرق بين الأوصاف المؤدية إلى كثرة فى الذات . وبين ما لا يؤدى . حتى لا يثبت له إلا ما لا يؤدى إلى الكثرة . (لا يجوز أن يضاف إليه من الأوصاف غير كونه تعالى موجوداً) .

اما الدعاوى :

فأولها : أن المبدأ الأول حى ، فان من يعلم ذاته ، فهو حى، والأول يعلم ذاته فاذن هو عالم حى ...

الدعوى الثانية : أن علمه بذاته ليس زائدا على ذاته ، حتى يوجب فيه كثرة بل هو ذاته .

الدعوى الثالثة : أن الأول عالم بسائر أنواع الموجودات وأجناسها فلا يغرب عن علمه شىء .

الدعوى الرابعة : أن هذا أى علمه بذاته كبدأ للكل ، وإنطواء علمه بالكل تحت علمه بذاته على سبيل التضمن ايضا لا يؤدى إلى كثرة فى علمه ، وفى ذاته .

الدعوى الخامسة : هو أن الله تعالى كما يعلم الأجناس والأنواع ، يعلم

الممكنات الحادثة ، وإن كنا نحن لا نعلمها ، لأن الممكن ما دام يعرف ممكناً، يستحيل أن يعلم وقوعه أو لا وقوعه .

الدعوى السادسة : هو أن الأول سبحانه وتعالى ، لا يجوز أن يعلم الجزئيات علما يدخل تحت الماضي والمستقبل والآن . فان هذا يوجب تغيراً في ذاته .

المقالة الخامسة

فى كيفية وجود الاشياء من المبدا الاول

و كيفية ترتيب الأسباب والمسببات .

و كيفية ارتقائها إلى واحد هو ، مسبب الأسباب .

و كأن هذه المقالة هى زبدة الإلهيات وحاصلها .

وهى المطلوب الأخير من جملتها بعد معرفة صفات الأول الحق وأول إشكال فيه : أنه سبق أن الأول واحد من كل واحد . وأن الواحد لايوجد منه إلا واحد .

والموجودات كثيرة ، وليس يمكن أن يقال : إنها مرتبة بعضها بعد بعض ، فان ذلك ليس يطرد فى جميع الأشياء ، نعم يمكن أن يقال : الأجسام السماوية قبل العناصر بالطبع . والعناصر البسيطة قبل المركبات ، وليس يطرد هذا فى كل شىء . فالطبائع الأربع لها ترتيب فيها . ولاترتيب بين الفرس والإنسان ، وبين النخل والكرم ، وبين السواد والبياض ، والحرارة والبرودة . بل هى متساوية فى الوجود .

فكيف صدرت عن واحد ، وإن صدرت عن مركب فيه كثرة ، فتلك الكثرة من أين حصلت ؟

وبالآخرة لابد وأن تلتقى كثرة بواحد ، وهو محال فالمخلص منه أن يقال : الأول صدر منه شىء واحد . يلزم ذلك الواحد لا من جهة

الأول حكم آخر ، فيحصل بسببه فيه كثرة ، ويكون ذلك مبدأ لحصول كثرة ، متساوقة ثم مرتبة ثم تجمع المتساوقة والمترتبة فى واحد .

فيوجب ذلك الواحد بما فيه من الكثرة ، وبهذا تكثر الأمور ولا يمكن كذلك . وأما وجه تلك الكثرة ، فهو أن الأول هو الواحد الحق ، إذ وجوده وجود محض . وأنيته عين ماهيته ، وما عداه فهو ممكن.

وكل ممكن فوجوده غير ماهيته ، كما سبق ، لأن كل وجود ليس بواجب ، فهو عرض للماهية ، فلا بد من ماهية حتى يكون الوجود عرضا لها ، فيكون :

بحكم الماهية ممكن الوجود .

وبقياس السبب واجب الوجود .

إذ بأن كل ممكن بنفسه ، فهو واجب بغيره . فيكون له حكمان:

الوجوب من وجه .

والإمكان من وجه .

وهو من وجه أنه ممكن ، بالقوة .

ومن حيث إنه واجب ، بالفعل .

والإمكان له من ذاته .

والوجوب له من غيره .

ففيه تركب من شيء يشبه المادة . وآخر يشبه الصورة .

فالذى يشبه المادة هو الإمكان .

والذى يشبه الصورة ، هو الوجوب الذى له من غيره .

فاذن يصدر من الأول عقـــل مجرد ، ليس له من الأول الفرد إلا الوجود الفرد . الواجب به .

فأما الإمكان فلهمن ذاته ، لا من الأول ، بل يعرف ذاته ويعرف مبدأه وإن كان يعرف ذاته من مبدئه لأن وجوده منـــه . ولكن يختلف حكمه بذلك .

فيحصل منه باعتبار هذه الكثرة كثرة ، ثم لا يزال يكثر قليلا قليـلا ، إلى أن ينتهى إلى آخر الموجودات .

وإذا لم يكن بد من كثرة ، ولم يكن إلا على هذا الوجه ، وهى كثرة قليلة ، لم تكن الموجوات الأول فى غاية الكثرة ، بل على التدريج تتداعى إلى الكثرة . حتى توجد العقول ، والنفوس ، والأجسام ، والأعراض .

وهى أقسام الموجودات كلها .

فان قيل : فكيف يمكن أن يكون تفصيل ترتيبها وتركيبها ؟

قيل : هو أن يصدر من الأول عقل مجرد ، فيه إنيته كما سبق .

احدهما : له من الأول .

والآخر له من ذاته .

فيحصل منه ملك ، وفلك .

فالملك العقل المجرد .

وينبغي أن يحصل الأشرف . من الوصف الأشرف .

والعقل أشرف .

والوصف الذى له من الأول ، وهو الوجوب أشرف .

فيحصل منه عقل ثانى باعتبار كونه واجبا .

والفلك الأقصى باعتبار الإمكان الذى له كالمادة .

ويلزم من العقل الثاني ، العقل الثالث . وفلك البروج .

ومن العقل الثالث ، رابع ، وفلك زحل .

ومن الرابع خامس ، وفلك المشترى .

ومن الخامس سادس وفلك المريخ .

ومن السادس سابع ، وفلك الشمس .

ومن السابع ثامن ، وفلك الزهرة .

ومن الثامن ، تاسع ، وفلك عطارد .

ومن التاسع عشر ، وفلك القمر .

وعند ذلك أستوفت السماويات وجودها وحصلت الموجودات الشريفة سوى الأول تسعة عشرة .

عشرة عقول . وتسعة أفلاك .

وهذا صحيح إن لم يكن عدد الأفلاك أكثر من هذا .

فان كان أكثر، فينبغى أن تزاد العقول إلى استيفاء السموات كلها .

ولكن لم يوقف بالرصد إلا على هذه التسعة .

ثم بعد ذلك يبتدىء وجود السفليات ، وهى العناصر الأربعة أولا ، ولا شك فى أنها مختلفة ، لأن أماكنها بالطبع مختلفة ، فيطلب بعضها الوسط وبعضها المحيط .

فكيف تتخذ طباعها ، وهى قابلة للكون كما سيأتى فى الطبيعيات ؟ فلا بد أن تكون لها مادة مشتركة ، ولأنه لا يتصور أن يكون جسم ، عن جسم لايجوز أن يكون سبب وجودها الأجسام السماوية وحدها ولأجل أن مادةالأربعة مشتركة ، لا يجوز أن يكون علة وجود مادتها كثيرة .

ولأجل أن صورها مختلفة ، لا يجوز أن تكون علة صورها إلا كثرة مختلفة ، محصورة فى أربعة أشياء أو فى أربعة أنواع ، لأنها أربع صور .

ولا يجوز أن تكون الصورة وحدها سببا لوجود المادة ، إذ لو كان كذلك ، للزم عدم المادة ، بعدم الصورة ، وليس كذلك ، بل تبقى المادة لابسة لصورة أخرى ولا يجوز أن لا يكون للصورة مدخل وحظ فى وجود الهيولى ، إذ لو لم يكن لها مدخل ، لبقيت الهيولى وحدها . بيقاء علتها ، مع عدم الصورة ، وهذا محال .

فاذن يكون وجود المادة بمشاركة أمور :

احدها : جوهر مفارق به يكون أصل وجودها ، ولكن لا يكون به وحده ، بل بمشاركة الصورة .

كما أن القوة المحركة ، هى سبب وجود الحركة ، ولـكن بشرط قوة قابلة فى المحل . وكما أن الشمس سبب نضج الفواكه . ولكن بشرط قوة طبيعية فى الفاكهة ، قابلة للأثر ، فكذلك وجود المادة يكون بالعقل المفارق.

ولكن كونه بالعقل يكون بمشاركة الصورة .

وتخصيص صورة دون صورة . لا يكون من ذلك المفـارق ، بل لا بد من سبب آخر يجعل بعض المـادة أولى بقبول صـورة دون صورة ؛ وإلا فالمادة مشتركة للعناصر وذلك بأن يجعلها مستعدة لقبول صورة مخصوصة ، دون أخرى .

وهذا لا يكون فى أول الأمر ؛ إلا من الأجسام السماوية ، إذ تستفيد المواد بسبب القرب والبعد منها ؛ استعدادات مختلفة .

فاذا استعدت قبلت الصورة من المفارق .

ولأجل أن هذه الأجسام السماوية ، متفقه فى طبيعة كلية ، وهى التى تقتضى الحركة الدورية فى الكل ، فتفيد المادة الاستعـداد المطلق لقبول كل صورة ؛ من حيث أن لكل واحد منها طبعا خاصا يوجب لبعضها استعداداً خاصا ، لبعض الصور ثم تكون الصورة لكل مادة من المفارق .

فاذن أصل المادة الجسمية من الجوهر العقلى المفارق .

وكونها محدودة الجهات ، من الاجسام السماوية .

واستعدادها أيضا يكون منها .

ويجوز أن يكون لبعضها أيضا من بعض استعداد للجزيئات كما أن النار إذا لاقت الهواء ، أفادته الاستعداد لقبول صورة النار فتفيض عليه من المفارق .

الفن الثالث : الطبيعيات

المقالة الخامسة

ما يفيض على النفوس

من العقل الفعال

لاشك أن النظر فى العقل الفعال ، يليق بالإلهيات .

وقد سبق إثباته وصفته .

وليس النظر فيه من حيث ذاته الآن ، بل من حيث تأثيره فى النفوس ، بل ليس النظر فى تأثيره ، وإنما هو فى النفس من حيث تأثرها به .

ولنذكر فى هذة المقالة :

دلالة النفس على العقل الفعال .

ثم كيفية فيضان العلوم عليها منه

ثم وجه سعادة النفس به بعد الموت

ثم وجه شقاوة النفس المحجوبة عنه بالأخلاق المذمومة .

ثم سبب الرؤيا الصادقة ، ثم الرؤيا الكاذبة .

ثم سبب إدراك النفس علم الغيب .

ثم اتصالها بعالم العلوم .

ثم سبب مشاهدتها ورؤيتها فى اليقظة صوراً لا وجود لها من خارج .

ثم معنى النبوة والمعجزات وطبقاتها .

ثم وجود الأنبياء ، ووجه الحاجة إليهم .

فهذه عشرة أمور .

الأول : دلالة النفس على العقل الفعال :

ووجهه أن النفس الإنسانية تكون عالمة بالمعقولات المجردة، والمعانى الكلية فى الصبى بالقوة ، ثم تصير عالمة بالفعل . وكل ماخرج من القوة إلى الفعل فلا بد له من سبب يخرجه إلى الفعل . فاذن لابد للنفس فى خروجها فى حال الصبى ، من القوة إلى الفعل ، من سبب ، وهذا أيضا لابد له من سبب :

ويستحيل أن يكون السبب جسما ، لأن الجسم لايكون سببا لما ليس بجسم كما سبق .

والعلوم العقلية تقوم بالنفس التى ليست بجسم ، ولا هى منطبقة فى جسم .

فلا تدخل فى المكان والحيز حتى يجاورها جسم آخر ، أو يحاذيها ، فيؤثر فيها .

فاذن يكون السبب جوهراً مجرداً عن المادة .

وهو المعنى بالعقل الفعال .

لأن معنى العقل كونه مجردا ، ومعنى الفعال كونه فاعلا فى النفوس على الدوام ، ولاشك فى أن هذا من الجواهر العقلية التى سبق اثباتها فى الإلهيات ، وأولاها بأن تنسب إليه العقل الأخير من العقول العشرة التى ذكرناها .

والشرع أيضا يصرح بأن هذه المعارف فى الناس ، وفى الأنبياء ، بواسطة الملائكة .

الثاني : كيفية حصول العلوم فى النفس ، فذلك أن المتخيلات المحسوسة مالم تحصل فى الخيال ، لايحصل منها المعاني الكلية المجردة. ولكنها فى ابتداء الصبى تكون فى حكم صورة مظلمة ، فاذا كمل استعداد النفس أشرق نور العقل الفعال على الصور الحاضرة فى الخيال ، فوقع منها فى النفوس المجردات الكلية ، حتى يأخذ من صورة زيد ، صورة الإنسان الكلى ، ومن صورة هذا الشجر ، صورة الشجر الكلى ، وغير ذلك ، حتى تقع من صور المكونات عند إشراق الشمس عليها مثلها فى الأبصار السليمة .

والشمس مثال العقل الفعال .

وبصيرة النفس مثال قوة الإبصار .

والمتخيلات مثل المحسوسات ، فانها محسوسة مرئية بالقوة فى الظلام فى العين ، مبصرة بالقوة .

فلا يخرج إلى الفعل إلا بسبب آخر وهو إشراق الشمس . فكذلك هذا ، ومهما أشرق هذا النور . ميزت القوة العقلية من الصور المنتقشة فى الخيال ، العرضي عن الذاتي .

وميزت الحقائق عن الأمور الغريبة التى ليست ذاتية .

فتكون مجردة ، وتكون كلية أيضا ، إذ أبطل وجود العقل الجزئية، بحذف المخصصات التى هى عرضية خارجة عن الذات ، فبقى أمر واحد مجرد ، نسبته إلى جميع الجزئيات نسبة واحدة .

الثالث : السعادة ، وهى أن النفس إذا استعدت بالاستعداد لقبول فيض العقل الفعال ، وأنست بالاتصال به على الدوام ، انقطعت حاجتها عن النظر إلى البدن ، ومقتضى الحواس ولكن لايزال البدن يجاذبها ويشغلها ، ويمنعها

عن تمام الاتصال . فاذا انحط عنها شغل البدن ، بالموت ، ارتفع الحجاب وزال المانع ، ودام الاتصال .

لأن النفس باقية.

والعقل الفعال باق أبدا .

والفيض من جهته مبذول ، فانه لذاته.

والنفس مستعده للقبول بجوهرها ، إذا لم يكن مانع . وقد زال المانع ، فدام الوصال ، لأن البدن وإن كان تحتاج إليه النفس لما فيه من الحواس والقوى ، فى الابتداء . لتحصل بواسطته التخيلات حتى تلتقط من الخيالات المجردات الكلية ، وتقتنصها بواسطتها ، إذ ليس يمكنها فى الابتداء كسب المعقولات إلا بواسطة الحواس . فالحاسة نافعة فى الابتـــداء كالشبكة ، وكالمركوب الموصل إلى المقصد.

ثم بعد الوصول إلى المقصد يصير عين ما كان شرطا ، ووبالا عليها ، بحيث تكون الفائدة فى الخلاص منه ، لكونه مانعا للنفس من التمتع بالمقصود ، بعد الوصول وشاغلا لها.

وكذلك هذا .

وإن كانت هذه سعادة ، لأنها لذه عظيمة لاتدخل تحت الوصف .

وإنما كانت لذة لما بينا من قبل أن معنى اللذة إدراك كل قوة لما هو مقتضى طبعها بغير آفة.

وخاصية طبع النفس المعارف ، والعلم بحقائق الأشياء على ما هى عليه ، فان هذه العقليات ليست للحس أصلا .

وقد ظهر أنه لاقياس للذة القوة العقلية إلى لذة القوة الحسية وظهر أن سبب خلونا عن إدراك لذة العلوم ونحن فى شغل البدن .

وقد سبق هذا فى الإلهيات.

ثانيا تهافت الفلاسفة

القسم الثالث

ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين كالقول فى حدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر الأجساد والابدان وقد أنكروا جميع ذلك فهذا الفن ونظائره هو الذى ينبغى أن يظهر فساد مذهبهم فيه دون ماعداه

(مقدمة ثالثة) ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده فى الفلاسفة فظن أن مسالكهم نقية عن التناقض ببيان وجوه تهافتهم فلذلك أنا لا أدخل فى الاعتراض عليهم . الا دخول مطالب مفكر لا دخول مدع مثبت فابطل عليهم مااعتقدوه . مقطوعا به بالزامات مختلفة فالزمهم تاره مذهب المعتزلة وآخرى مذهب الكرامية وطورا مذهب الواقفية ولا انتهض ذابا عن مذهب مخصوص بل جعل جميع الفرق البا واحدا عليهم فان سائر الفرق ربما خالفونا فى التفصيل وهؤلاء يتعرضون لوصول الدين فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد

(مقدمه رابعه) من عظائم حيل هؤلاء فى الاستدراج اذا أورد عليهم إشكال فى معرض الحجاج قولهم أن هذه العلوم الالهية غامضة خفيه وهى أعصى العلوم على الأفهام الذكية ولا يتوصل إلى معرفة الجواب عن هذه الأشكالات الا بتقديم الرياضيات والمنطقيات فمن يقلدهم فى كفرهم ان خطر له اشكال على مذهبهم يحسن الظن بهم ويقول لاشك فى أن علومهم مشتملة على حله وإنما يعسر على دركه لانى لم أحكم المنطقيات ولم أحصل الرياضيات (فنقول) .

أما الرياضيات التي هي نظر في الكم المنفصل وهو الحساب فلا تعلق لها بالالهيات وقول القائل . أن الالهيات يحتاج اليها خرق كقول القائل أن الطب النحو واللغة يحتاج إليها الحساب أو الحساب يحتاج إلى الطب وأما الهندسيات التي هي نظر في الكم المتصل يرجع حاصله إلى بيان أن السموات وما تحتها إلى المركز كروى الشكل وبيان عدد طبقاتها وبيان عدد الاكر المتحركة في الأفلاك وبيان مقدار حركاتها فلنسلم لهم جميع ذلك جدلا أو اعتقادا فلا يحتاجون إلى اقامة البراهين عليه ولا يقدح ذلك في شيء من النظر الالهي وهو كقول القائل العلم بأن هذا البيت حصل بصنع صانع بناء عالم مريد قادر حي يفتقر إلى أن يعرف أن البيت مسدس أو مثمن وأن يعرف عدد جذوعه وعدد لبناته وهو هذيان لا يخفى فساده وكقول القائل لا يعرف كون هذه البصلة حادثة مالم يعرف عدد طبقاتها ولا يعرف كون هذه الرمانة حادثة مالم يعرف عدد حباتها وهو هجو من الكلام مستعبث عند كل عاقل فهم

أما قولهم أن المنطقيات لابد من احكامها فهو صحيح ولكن المنطق ليس مخصوصا بهم وإنما هو الأصل الذى نسميه في فن الكلام كتاب النظر فغيروا عبارته إلى المنطق تهويلا وقد نسميه كتاب الجدل وقد نسميه مدارك العقول فاذا سمع المتكايس والمستضعف اسم المنطق ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطلع عليه الا الفلاسفة ونحن لدفع هذا الخيال واستئصال هذه الحيلة في الاضلال نرى أن نفرد القول في مدارك العقول في غير هذا الكتاب ونهجر فيه ألفاظ المتكلمين والأصوليين بل نوردها بعبارات المنطقيين ونصبها في قوالبهم ونقتفي آثارهم لفظا لفظا ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم أعنى بعباراتهم في المنطق وما شرطوه في صورته في

كتاب القياس وما وضعوه من الأوضاع فى ايساغوجى وقاطيغورياس التى هى من أجزاء المنطق ومقدماته لم يتمكنوا من الوفاء بشىء منه فى علومهم الالهية ولكنا نرى أن نفرد مدارك العقول فى غير هذا الكتاب فانه كالآلة لدرك مقصود هذا الكتاب ونفرد له كتابا مفردا يرجع إليه ولكن رب ناظر يستغنى عنه فى الفهم فيؤخره حتى يعرض عنه من لا يحتاج اليه ومن لا يفهم ألفاظنا فى آحاد المسائل فى الرد عليهم فينبغى أن يبتدىء أولا بحفظ الكتاب الذى سميناه معيار العلم الذى هو الملقب بالمنطق عندهم .

مسائل كتاب التهافت

(ولنذكر الآن) بعد المقدمات فهرست المسائل التى أظهرنا تناقض مذهبهم فيها فى هذا الكتاب وهى عشرون مسألة

(المسألة الأولى) فى ابطال مذهبهم فى أزلية العالم

(المسألة الثانية)فى ابطال مذهبهم فى ابدية العالم .

(الثالثة) فى بيان تلبيسهم فى قولهم أن الله صانع العالم وأن العالم صنعه

(الرابعة) تعجيزهم عن اثبات الصانع

(والخامسة) فى تعجيزهم عن اقامة الدليل على استحالة إلهين

(السادسة) فى ابطال مذهبهم فى نفى الصفات

(السابعة) فى ابطال قولهم أن ذات الأول لاينقسم بالجنس والفصل

(الثامنة) فى ابطال قولهم أن الأول موجود بسيط بلا ماهية

(التاسعة) فى تعجيزهم عن بيان الأول ليس بجسم

(العاشرة) فى بيان القول بالدهر ونفى الصانع لازم لهم

(الحادية عشرة) فى تعجيزهم عن القول بأن الأول يعلم غيره

(الثانية عشرة) فى تعجيزهم عن القول بان الأول يعلم ذاته

(الثالثة عشرة) فى ابطال قولهم ان الأول لا يعلم الجزئيات

(الرابعة عشرة) فى ابطال قولهم أن السماء حيوان متحرك بالإرادة
(الخامسة عشرة) فى ابطال ماذكروه من الغرض المحرك للسماء
(السادسة عشرة) فى ابطال قولهم أن نفوس السموات تعلم جميع الجزئيات الحادثة فى هذا العالم
(السابعة عشرة) فى ابطال قولهم باستحالة خرق العادات
(الثامنة عشرة) فى تعجيزهم عن اقامة البرهان العقلى على أن نفس الإنسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولاعرض
(التاسعة عشرة) فى قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية
(العشرون) فى ابطال انكارهم البعث وحشر الأجساد مع التلذذوالتألم فى الجنة والنار باللذات والآلام الجسمانية
(فهذا) ماأردنا أن نذكر تناقضهم فيه من جملة علومهم الالهيةوالطبيعية

(وأما الرياضيات) فلا معنىلإنكارهاولا للمخالفة فيها فانها ترجع إلى الحساب والهندسة (وأماالمنطقيات) فهى نظر فى آلة الفكر فى المعقولات ولا يتفق فيه خلاف به مبالاة وسنورد فى كتاب معيار العلم جملة مايحتاج اليه لفهم مضمون هذا الكتاب إن شاء الله تعالى

١ ـ المسالة الأولى : فى ابطالقولهم بقدمالعالموتفصيلالمذاهب، اختلفت الفلاسفة فى قدم العالموالذى استقر عليه رأى جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين القول بقدمه وانه لم يزل موجودا مع الله تعالى ومعلولا له ومساوقا معه غير متأخر عنه بالزمان مساوقة المعلول للعله ومساوقة النور للشمس وان تقدم البارى تعالى عليه كتقدمالعلة علىالمعلول وهو تقدم بالذات والرتبة لابالزمان (وحكى عن أفلاطون)انه قال العالم مكون محدث ثم منهم من أول كلامه وأبى أن يكون حدوثالعالم معتقدا له (وذهب) جالينوس فى آخر عمره فى كتابه الذى سماه مايعتقدهجالينوس رأيا إلى الوقف فىهذه المسألة وانه

لايدرى العالم قديم أو محدث وربما دل على أنه لايمكن أن يعرف وأن ذلك ليس لقصور فيه بـل لاستعصاء هذه المسألة فى نفسها على العقل ولكن هذا كالشاذ فى مذهبهم وإنما مذهب جميعهم انه قديم وانه بالجملة لا يتصوران يصدر حادث عن قديم بغير واسطة أصـلا (ايراد أدلتهم) لو ذهبت اصف مانقل عنهم فى معرض الأدلة وماذكر فى الاعتراض عليه لسودت فى هذه المسألة أوراقا ولكن لاخير فى التطويل فلنحذف من أدلتهم مايجرى مجرى التحكم أو التخيل الضعيف الذى يهون على ناظر كل حله ولنقتصر على ايراد ماله موقع فى النفس مما يجوز أن ينتهض مشككا لفحول النظار فان تشكيك الضعفاء بأدنى خيـــال ممكن ولهذا الفن من الأدلة ثلاثة (الأول) قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا لانا إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا فانما لم يصدر لانه لم يكن للوجود مرجح بل كان وجود العالم ممكنا امكانا صرفا فاذا حدث بعد ذلك لم يخل أما أن يتجدد مرجح أو لم يتجدد مرجح بقى العالم على الامكان الصرف كما كان قبل ذلك وان تجدد مرجح فن محدث ذلك المرجح ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل فالسؤال فى حدوث المرجح قام وبالجملة فأحوال القـديم إذا كانت متشابهة فان أن لا يوجد عنه شيء قط وأما أن يوجد على الدوام فأما أن يتميز حال الترك عن حال الشرع فهو محال (وتحقيقه) أن يقال لم لم يحدث العالم قبل حدوثه لايمكن أن يحال على عجزه عن الاحداث ولا على استحالة الحدوث فان ذلك يؤدى إلى أن ينقلب القـديم من العجز إلى القدرة والعالم من الاستحالة إلى الامـــكان وكلاهما محالان ولا يمكن أن يقال لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض ولا يمكن أن يحـال على فقد آلة ثم على وجودها بل أقرب ما يتخيل أن يقال لم يرد وجوده قبل ذلك فيلزم أن يقال حصل على وجـوده لأنه صار مريدا

لوجوده . بعد أن لم يكن مـريدا فيكون قد حـدثت الإرادة وحدوثها فى ذاته محال لأنه ليس محل الحوادث وحدوثه لافى ذاته لا يجعله مريدا ولنترك النظر فى محل حدوثه البين فانما الأشكال فى أصل حدوثه وإنه من أين حدث ولم حدث الآن ولم يحدث قبله أحدث الآن لا من جهة الله فان جاز حدوث حادث من غير محدث فليكن العالم حادثا لا صانع له والا فاى فرق بين حادث وحادث وإن حدث بأحداث الله فلم حدث الآن ولم يحدث قبل العدم آله أو قدرة أو غرض أو طبيعة فلماذا تبدل ذلك بالوجود وحدث وعاد الاشكال بعينه أو لعـــدم الإرادة الأولى فتفتقر الإرادة إلى إرادة كالإرادة الأولى ويتسلسل إلى غـير نهايه فاذن قد تحقق بالقـول المطلق ان صدور الحادث من القديم من غير تغيير أمر من القديم من قدرة أو آله أو وقت أو غرض أو طبع محـال وتقدير تغيير القديم محال لان الـكلام فى ذلك التغيير الحادث كالكلام فى غيره والـكل محال ومهما كان العـالم موجودا واستحال حدوثه ثبت قدمه لامحالة فهذا أخيل أدلتهم وبالجلة كلامهم فى سائر مسائل الالهيات أنزل من كلامهم فى هذه المسألة اذ يقدرون هاهنا على فنـون من التخيل لا يتمكنون منه فى غيرها فلذلك قدمنا هذه المسألة وقدمنا أقوى أدلتهم .

الفصل الخامس

أبو البركات البغدادى (١)

المتوفى سنة ٥٤٧ هـ

١ ـ حياته وآثاره :

هو أوحد الزمان أبو البركات هبة الله بن على بن ملكا البغدادى المتوفى سنة ٥٤٧ هـ، أى بعد ثمانين سنة من وفاة الشيخ الرئيس (٤٦٧ هـ) وقبل ميلادشيخ الإشراق بسنتين (٥٤٩هـ)، وقد كان أبو البركات يهودى العقيدة، ثم أسلم قبل تحريرة كتابه « المعتـــبر » وهو مؤلف يمتاز بالنظرة النقدية العميقه فى فلسفة ابن سينا فى عصر كان يموج بالفلسفة السينوية . ويشتمل الكتاب على ثلاثة أجزاء: الجزء الأول فى المنطق، والثانى فى الطبيعيات، والثالث فى مابعد الطبيعه .

هذا وقد عنى بنشره سلـيمان الندوى بتكليف من دائرة المعارف العثمانية فى حيدر آباد الدكن سنة ١٣٥٠هـ ـ راجع مقدمه هذه النشرةحـ ٣ ص ٢٣٥ وما بعدها ـ راجـع أيضا مقـــال Pinès فى مجـــلة الدراسات اليهودية Revue des Etudes Juives رقم ١٠٣ سنة ١٩٣٨، وكذلك مقـال Zobel فى دائرة المعارف اليهودية برلين سنة ١٩٣١ مادة (Hibat - u - Ilah). وهذان المقالان يتعرضان فقط لتاريخ حياة أبى البركات وينسبان آراءه إلى الفكر

---

(١) نشر هذا البحث للمؤلف بمجلة كلية الآداب ـ العـدد الثانى عشر سنة ١٩٥٨ ـ وقد آثرنا اعادة نشره توطئة لدراسة مستفيضة عن مذهب أبى البـــركات الذى يعد حلقة وسطى بين أفلاطونية ابن سينا وأفلاطونية السهروردى المقتول .

اليهودى ، ومن ثمت فهما لايعترفان بصحة إسلامة ، (راجع أيضا ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء فى طبقات الأطباء) ، هذا ولم تصدر أى دراسة جدية حول هذا الفيلسوف الهام فى تاريخ الفكر الإسلامى .

٢ — مذهبة ونقده لابن سينا :

لا شك أن مذهب ابن سينا الرسمى قد لقى ذيوعا مفكرى الإسلام والمتفلسفة منهم على وجه الخصوص ، ومن ثم فقد كان من العسير على أى تيار نقدى فلسفى يعارض السينوية أن يجد له مكانا مرموقا فى وسط يموج بآراء المشائية الإسلامية ، ولذلك فقد توارت محاولة أبى البركات لنقد ابن سينا تحت ضغط هذا التيار المشائى العام .

وسنحاول فى هذا البحث أن نعرض أولا . لنقد أبى البركات لمواقف ابن سينا الفلسفية مكتفين بالتعرض للمشكلات الرئيسية . ثم نعرض بعد ذلك لمذهب أبى البركات الفلسفى .

يعد هذا المذهب حلقة وسطى بين مذهب ابن سينا الفلسفى ومذاهب التصوف الفلسفى كما نجدها عند السهروردى[1] ومحيى الدين ابن العربى[2]، وهو من ناحية أخرى يعبر عن مطالب الفكر الدينى فى تلك الفترة حيث تأزم الموقف واستعر الخلاف بين الفلاسفة السينويين والفقهاء سيما بعد أن تدخل الغزالى فهاجم الفلسفة فى عنف وانتهى إلى أنها لا تشبع المطالب

(١) راجع للمؤلف « أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى » فى سلسلة الدراسات الفلسفية والأخلاقية ، وأيضا مقدمة كتاب « هياكل النور للسهروردى » نشر وتحقيق المؤلف .

(٢) راجع « الفلسفة الصوفية عند محيى الدين بن العربى » للأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى .

الروحية ولذلك فقد اتجه إلى سلوك الطريق الصوفى كما نرى فى المنقذ (١) .

على أن مسلك أبي البركات لم يكن هينا رغم اتجاه الجو الفكرى فى القرن السادس الهجرى إلى تلمس الطرق والوسائل للنجاة من بطش الفقهاء ووطأة الأصوليين مما ساعد على اشتداد ساعد التيارات الباطنية ، ولم يكن هذا الموقف سهلا أيضا لان ابن سينا كما ذكرنا ـ كان مسيطرا على الفكر الفلسفى ، وكان تلامذته وقد تكاثر عددهم فى إيران يدافعون عن مذهب الأستاذ ويكتبون الشروح العربية والفارسية على مؤلفاته .

ومن الغريب أنه قد نتج عن مذهب أبى البركات تياران متعارضان قد لا ينفصلان عن كشف بحقيقة موقفه الفلسفى بقدر ارتباطها بالظروف والملابسات التى صاحبت ظهوره ، فهو أولا قد هجر معتقده اليهودى وارتضى الإسلام دينا ، وهو أيضا قد انتقد ابن سينا وعمل على هدم مذهبه الفلسفى بقطع النظر عن كونه صاحب مذهب فلسفى جديد يستحق بأن يكون موضع نقد الفقهاء المعارضين للنظر الفلسفى على وجه العموم .

وأول الموقفين المتعارضين هو موقف الفقيه الحنبلى ابن تيميه (٢) الذى دافع (٣) عن أبى البركات دون فهم دقيق لحقيقة مذهبه فى الخلق والألوهية ، وقد يكون فى اقتراب المذهب ظاهريا من الموقف العام للأشاعرة

---

(١) راجع مقالنا عن « الغزالى وديكارت » فى مجلة الشرق الجديد عدد سبتمبر سنة ١٩٤٦ ، حيث نتعرض لموقف الغزالى فى المنقذ من حيث منهجه الشكى .

(٢) راجع Laoust (H.) Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqi-d-Din Ahmad ibn Taymiya , le Caire 1939

(٣) راجع لابن تيمية « الرد على المنطقيين » ج ١ ص ٩٦ ، ج ٢ ص ٨٤ ، وأيضا منهاج السنة ج ١ ص ٩٨ . راجع كذلك مقدمة « المعتبر » ج ٣ ص ٢٤٠

ما يفسر لنا هذا القبول المتسرع من جانب رجال الدين ، هذا بالإضافة إلى ماقد يكون لمثله من مـكانة خاصة عند فقهـاء المسلمين حيث أنه انقلب من اليهودية إلى الإسلام عن طريق البحث والنظر لا تقليداً للآباء اوللمشيخة .

أما الموقف الثانى فيتمثل فى نقد شيخ الإشراق اللاذع لآراء أبى البركات فى الحق لقوله بارادات متجددة حادثة إلى جانب إرادة أزلية ثابته فى ذات الله [١] ، وهو يعقد فصلا فى كتاب المطارحات[٢] عنوانه « فى إبطال قاعدة لأبى البركات وفى سبب انطماس الحكمة » يقول فيه .

« وممن يشرع فى مالا يعنيه من المتأخرين ويريد أن يذب عن مذاهب لايعرفها ولا يحيـط بحجج أهلهـا انسان يسمى أبا البركات المتفلسف أثبت على واجب الوجـود إرادات متجددة غـير متناهية سابقة ولاحقة . . . فأثبت له [إذن] إرادة ثابته أزلية وإرادات متجدده لاتتناهى ، وخالف فى هذا البرهان كل من له فى النظر أقل رتبة ، وخالف مذهب اليهودية أيضـا الذى كان يراه والإسلامية التى انتقل إليها ، « فلا عقل ولا قرآن » ، كما يقال ، إلا أنه ظن أن هذه الملل ربما تقتضى هذراً ...ثم إن كان [أبو البركات] ينتسب إلى العلوم الحكمية فكان يجب عليه

---

(١) راجع كتاب « المعتبر » جـ٣ ص ١٦٠ ـ ١٦١ « فيكون من أفعال الله تعالى « القديم الذى هو أول الخلق ومنها الحديث الحدث فى الجزئيات المتجددة ، مثل انزال الغيث ، وتحريك الرياح » .

(٢) كتاب المشارع والمطارحات ، طبعة استانبول سنة ١٩٤٥ ، فقرة ١٧١ ، ١٧٢ ص ٤٣٥ وما بعدها .

أن يطالعها أولا ويضبط معانيها ... (١) وإنما تأتي لمثل هذا المجنون القذر !! الإتيان بمثل هذه الهذيانات القبيحة ، لأنه لم يكن للحكمة فى الأرض سياسة قائمة(٢). ولولا جسارة الرجل المذكور [يقصد أبا البركات] وشدة إقدامه فى حق البارى على مثل هذه الأشياء ، وفى أمهات المسائل على خلاف البرهان ، ومذهب التوحيد للخاصة والعامة ماقدحنا فيه هذا القدح ، فان الباحث بعد أن كان بشرياً ليس بعجيب منه الخطأ ، وأما رفض الحق الصريح بالوسواس فلا يعذر عليه » .

أما أن موقف أبى البركات فيه مخالفة صريحة لمذهب التوحيد للخاصة والعامة على ما يقرر صاحب المطارحات فذلك رأى فيه مبالغة بل مغالطة واضحة ، وليس هنا موضع الكشف عنها ،وإنما الذى يعنينا هو أن صاحب هذا النقد الجارح قد تأثر إلى حد كبير بموقف صاحب « المعتبر » فى نقده لابن سينا ، وهذه ظاهرة تستحق البحث والتسجيل ، فكثيراً ما يتبين لنا أن أشد المفكرين نقداً لمذهب معاصر له هو أكثرهم تأثراً به ونقلا عنه .

وثمت ظاهرة أخرى نستشفها خلال التطور العام لفلسفة الإسلاميين ، وهو أنه كان لابدمن أن يبرز مذهب وسيط يمهد لظهور الأفلاطونية الكامنه فى مذهب ابن سينا . وهذا هو الدور الذى لعبته فلسفة أبى البركات

(١) المرجع السابق فقرة ١٧٢ .

(٢) يقصد الحكيم أو الإمام القائم — راجع مقدمة كتاب حكمة الإشراق للسهروردى ، راجع أيضا بحث للمؤلف بعنوان « نظرية الإمامة بين الباطنية والسهروردى » مجلة الثقافة عدد ٧٠٥ يونية سنة ١٩٥٢ . عدد ٧٠٦ يوليه سنة ١٩٥٢

إذ ساعدت بنقدها لمذهب ابن سينا (الرسمى) على إنماء أفلاطونيته المستترة وبذلك تهيأ الجـو الفلسفى لظهور التيار الأفلاطونى الإسلامى الواضح عند السهروردى وتلامذته إلى الصدر الشيرازى .

ما هو إذن هذا المذهب النقدى الذى انتصر له فقيه له فقيه حنبلى متزمت وعارضه وتأثر به فيلسوف إشراقى ؟

٣ — مشكلة الألوهية [١] :

لنعرض لموقف صاحب المذهب من مشكلة الخلق والألوهية ،فبينما يضع ابن سينا «الواحد» فى قمة الوجود ويجعله خالقا بالطبع ، نجد أننا هنا إزاء موقف يجعـل الله خالقا بالذات « فهو يفعل حسب معرفته وعلمه وإرادته لإدراك هدف هو جوده . وإذن فجوده هو هدفه من فعله ، والموجودات كلها صادرة عن جودة » [٢] . وإرادة الله ليست جزءاً من ماهيته لأنه إذا كان الله محلا لارادته فان الماهية الإلهية ستكون كهيولى تحل فيها الإرادة ، إذ أن الإرادة عرض يحتاج إلى محل [٣] . وفى هذا الموقف معارضة صريحة لما ذهب اليه ابن سينا بصدد الإرادة الإلهية . ومن ناحية أخرى نجد أن ابن سينا ينكر علم الله بالجزئيات فيعطل القدرة الإلهية ويجعل الله أقل كمالا من النفس الإنسانية إذ هى قادرة على إدراك الجزئيات والكليات معـا ، وليس فى إدراك الله للجزئيات إلحاق للجسمية بذاته المنزهة عن علائق المادة وصفاتها، فاننا ندرك بتجربتنا أن نفوسنا وهى غـــير جسمية تدرك الجزئيات [٤] ،

(١) راجع كتاب « المعتبر » ج ٣ ص ٦٦ — ٦٩
(٢) المرجع السابق ص ٦٩
(٣) المرجع السابق ص ١٦١
(٤) المرجع السابق ص ٨٤

وإذا كان الإنسان يدرك المحسوسات بحواسه فهو يدرك أيضاً الروحانيات كالملائكة بالاستدلال « ولو وصلت نفوسنا إلى مرحلة التجرد لأدركت الروحانيات كما ندرك المرئى بالعين فلا يحتجب عنها شىء ، فلم لا يكون إدراك الله والملائكة كسائر الموجودات على هذا النحو فلا يحتجب عنه شىء بشىء ، ولا يضيق وسعه عن إدراك كل شىء كما لا تضيق قدرته عن إيجادها بأسرها وإدراك نفوسنا لمبصراتها على الوجه الذى لا يستلزم منه حلول المدرك فى المدرك على ما قال به أصحاب الحلول ، ولا التشكل بجسد كما قال المجسمون »[1] .

وإذن فهو يرد على ماذهب اليه ابن سينا من إنكار علم الله بالجزئيات (٢) ويجعل علمه كالإدراك المباشر لأهل المواجد والأذواق ، وينكر أيضاً على طوائف المجسمة والحلوليين ما ذهبوا إليه من آراء لا تتفق مع ما يجب أن تكون عليه الألوهية من قدرة مطلقة وكمال فائق .

على أننا نجد إلى جوار هذا الموقف الذى يقترب من وجهة النظر السنية، استعمالات لمصطلحات فلسفية مرتبطة بمذاهب قد تتعارض مع هذا الموقف، فالمؤلف مثلا يطلق على « الله» أسماء تشير إلى ثنائية النور والظلام ، ويرجع الكثير منها إلى أثولوجيا أرسطاليس وكتاب مشكاة الأنوار للغزالى ، وسنرى أن فيلسوفا كالسهروردى يأتى بعده يستعمل نفس المصطلحات فى مؤلفاته الإشراقية ، فالله عند أبى البركات وعند الإشراقيين هو « نور

---

(١) المرجع السابق ص ٨٨

(٢) راجع اشارات ابن سينا ص ١٨٥

الأنوار » (١) وهو « القاهر » (٢) و «الجواد » (٣) . يقول المؤلف بهذا الصدد إن العارفين وحدهم هم الذين يطلقون على الله هذه الأسماء القريبة من ماهيته ذلك لأنهم يدركونه إدراكا مباشراً (٤) .وفي رأيه أن أكثر هذه الأسماء دلالة على الماهية الإلهية هو « نور الأنوار » ، « ولا عجب أن ينطاع (٥) للـــداعي به [أي بنور الأنوار] ما في السموات والأرض جميعا » (٦) ، « ويصدر عنه [نور الأنوار] وجود الأنوار بأسرها خفيها وظاهرها وعلتها ومعلولها فهـو نور الأنوار كما هو مبدأ المبادىء فهو أبعد من أن يرى بالعين وأحق بأن يرى لكونه الأظهر في الوجود والأسبق والأحق بالوجود .. فهو الاظهر في وجوده ولمن هو إليه أقرب والأخفى على أبصارنا التي نورها من نورة أبعد » (٧) .

وإذن فهناك نوعان من النور : الأول خفي وهو النور المعقول ويشتمل على الذوات النورانية كالألوهية والملائكة وسائر الروحانيات ، أما النوع الثاني من النور فهو الضوء المحسوس الذي نشاهده بالعين وهو الشعاع الصادر عن الشمس المحسوسة ، وتلي هذه الأنوار المعقولة والمحسوسة كتلة المادة وهي ظـلام كثيف . فهو إذن يفرق بين الأنوار الظاهرة المحسوسة وبين

---

(١) المرجع السابق ص ١٢٨ ، ١٢٩

(٢) المرجع السابق ص ١٢٥ ، ١٢٨

(٣) المرجع السابق ص ١٢٨

(٤) المرجع السابق ص ١٢٨

(٥) اشارة الى نظرية المطاع عند الصوفية .

(٦) المرجع السابق ص ١٢٨

(٧) المرجع السابق ص ١٢٥

المادة ، فالأولى فى نظره ليست من الأجزاء الأرضية الكثيفة المظلمة بل هى صادرة عن النار اللطيفة الشفافة (١) .

لاشك أن هذا التمييز الواضح بين الأنوار المعقولة والأنوار المحسوسة وبينها جميعا وبين كتلة المادة ثم إرجاع الأنوار المحسوسة إلى النار ، إلى غير ذلك مما يعرض له صاحب « المعتبر » ليرجع بنا مباشرة إلى الثنائية الفارسية التى كان لها تأثير واضح المعالم على الفكر الإسلامى .

٤ ـ نقد مذهب الصدور عند ابن سينا

وبعد أن يميز المؤلف بين النور المعقول والنور المحسوس ويرتب لكل منهما صفاته وعلاقته بقوانا الإدراكية ، يعود فيحاول أن يعرض مذهبه فى « بناء الوجود » . كيف ينتشىء الوجود ابتداء من نور الأنوار أو بمعنى آخر ماهو « ميكانزم الخلق » الذى يفسر عمليات الايجاد وتشييد الوجود ؟

يبدأ أبو البركات أولا باستعراض آراء المشائين الإسلاميين فى الموضوع فيلخصها تلخيصا وافيا ، فهم فى نظره قد أثبتوا إلها واحداً من كل وجه لا كثرة فيه وهو الموجود بذاته ولا موجود معه فى مرتبة وجوده (٢) ، ثم هم قد وضعوا مسلماً أساسيا سار عليه شيعتهم فيما بعد ، وهو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد (٣) ، فأول ما وجد عن الواحد شىء واحد جادت ذاته بايجاده وصدر إيجاده عن ذاته لأجل ذاته (٤) .

---

(١) المرجع السابق ص ١٢٥ ، ١٢٧

(٢) المرجع السابق ص ١٥٠

(٣) المرجع السابق ص ١٤٨

(٤) المرجع السابق ص ١٥٠

ويجمل المؤلف تفصيل حدوث الكثرة عند المشائين بقوله « قالوا [أى المشائين] إن المبدأ الأول من جهة عقله لذاته بذاته صدر عنه المعلول الأول، والمعلول الأول يعقل ذاته ويعقل علته ، ويعقل من ذاته حالتين: إمكان وجوده بذاته وهو أمر بالقوة وفى القوة ، ووجوب وجوده بالأول ، وهو أمر بالفعل ، فمن جهة عقله للمبدأ الأول يصدر عنه عقل بالفعل أيضاً، ومن جهة عقله لذاته يصدر عنه شيئان : أحدهما من جهة إمكان وجوده وما هو منه بالقوة ، والآخر من جهة وجوب وجوده وصيرورته بالفعل ، فمن جهة ما بالقوة يوجد عنه جرم الفلك الأول ، ومن جهة ما بالفعل يصدر عنه نفس الفلك الأول المحركة له ، والذى صدر عن المبدأ الأول واحد وعن المعلول الأول ثلاثة أشياء ، وكذلك يستمر فى فلك بعد فلك من جهة عقل بعد عقل ، وتتكثر العقول والنفوس والأفلاك بذلك حتى ينتهى إلى الفلك الأخير وهو فلك القمر ، قالوا : وعقله هو الذى به تهتدى نفوس البشر ، وهو الذى يسمونه « العقل الفعال » وعنه تصدر نفوس البشر ، وقالوا : لا ، بل العقل الفعال الذى لنفوس الناس هو معلول عقل فلك القمر، وجعلوا عدد العقول التى يسمونها مفارقة بعدد مايعرفونه من الأفلاك مما قال به علماء الهيئة لما نظروا فى الحركات الفلكية ، وما قالوا فى العناصر الكيانية التى هى النار والهواء والماء والأرض ولا فى النفوس النباتية والحيوانية شيئاً يعتد به، ولا فى أنواع الحيوانات والنبات والمعادن على كثرتها.

وهذا هو الذى نقل عن شيعة أرسطو وما خالفهم عليه مخالف ولا اعترضهم فيه معترض وهو بالأخبار النقلية أشبه منه بالأنظار العقلية ، فلنأخذ الآن فى تتبعه وإعادة النظر فى القول من أوله » (١) .

---

(١) المرجع السابق ص ١٥١ ــ ١٥٢

ويتابع المؤلف ـ في موضع آخر ـ تعريضه بالمشائين الإسلاميين وبمقدمهم ابن سينا فيرى أنهم يضعون مبادىء مذهبهم ويضادون إيراد براهين وحجج مقنعة ، ومع هذا فهم يطلبون من الغير التسليم بآرائهم مقدما كأنها وحي من عند الله ، يقول : « فهذه حكمة أوردوها كالخبر ، ونصوا فيها نصا كالوحي الذي لا يعترض ولا يعتبر ، وليتهم قالوا يمكن هذا وغيره ، ولم يقولوا بوجوبه ، وان كان جاءهم عن وحي فكان يليق أن يذكروا ذلك فيما ذكروا حتى يرجع عنهم المعترضون والمتتبعون »[1] .

ويجمل بنا قبل أن ننتقل إلى استعراض نقده التحليلي لأصول مذهب ابن سينا ، أن نناقش النصوص التي أوردناها والتي يوجز فيها المؤلف الموقف المشائي بصفه عامة أولية ؛ وتستوقفنا الملاحظات التالية :

(أولا) إحساس المؤلف بالاضطراب والاختلاف البين فيما يتعلق بأقوال المشائين عن العقل الفعال : فهل هو العقل العشر أم التاسع أم الثامن ؟ وهل يمكن حقا حصر عقول الأفلاك في عدد معين ؟ ثم أن هذا العقل الفعال هل هو عقل فلك القمر المختص في نفس الوقت بالنوع الانسانى أم أن العقل الفعال الصادر عن عقل فلك القمر هو وحده المختص بالنوع الإنسانى ، وهو رب النوع على ماسيقول به الإشراقيون ؟

(ثانيا) لاحظ المؤلف أن المشائين استندوا إلى أقوال علماء الهيئة في الأفلاك ، فجعلوا عدد العقول بقدر عدد الأفلاك ، ولذلك فقد ترددت اختلافات علماء الهيئة في أقوال الفلاسفة المشائية ، وقد ردد هذه الملاحظة

---

(١) المرجع السابق ص ١٥٨

مؤلف معاصرهو Duhem (١) وكذلك فان E. Brehier (٢) يذكر نفس الملاحظة حين كلامه عن مصادر مذهب أفلوطين ، وجدير بالذكر أن تاسوعات أفلوطين هي المصدر الرئيسي الذى استقى منه المشاؤون من الإسلاميين مذهبهم فى الصدور .

(ثالثا) ينتقد المؤلف المشائين الإسلامين فى أنهم لم يتعرضوا لمباحث العناصر الطبيعيه والنباتية والحيوانية . ويلاحظ أن أرسطو نفسه قد ألف كتبا فى هذه المباحث ولكن الإسلاميين لم يعنــوا بها فقد كانت تاسوعات أفلوطين مسيطرة على مذاهبهم ، وأفلوطين لم يحفل بالعلم الطبيعى كما فعل أرسطو .

(رابعا) يظهر مما أوردناه من نصوص « المعتبر » أنه كانت للمشائين سلطة كبيرة على الفكر الإسلامى فى ذلك الوقت فما استطاع أن يخالفهم فى آرائهم مخالف ، مما دعا المؤلف إلى أن يوجه إليهم سخرية لاذعة ، فيتساءل عما إذا كان الوحى هو مصدر آرائهم ، حتى تعتبر أقوالا نقلية لاتخضع للبرهان أو للحجاج العقلى؟ وإذا كانت وحيا فلم لم يذكروا ذلك حتى يكف المتعرض لهم عن الخوض فيها ؟ ومن هنا تتضح لنا صعوبة موقف أبى البركات النقدى فى عصر يموج بالمشائية ويحفل بمتفلسفيها .

ويتناول صاحب « المعتبر » أصول مذهب المشائين ويعرض لها بالتفنيد والنقد . وأول هذه المبادىء ماذهبوا إليه من « أن الواحد لايصدر عنه

---

(١) راجع Duhem, le systéme du Monde de Platon à Copernic..., t. IV, Paris, 1916 pp. 376-383

(٢) راجع E. Brehier, la philosophie de Plotin, éd. Boivin, Paris, 1928, p. 38, L. 5 (Eudoxe)

إلا واحد »، يتساءل المؤلف عما إذا كان من الممكن منطقيا أن نسلم بصحة هذا المبدأ الأساسى عندهم ؟ فيرى :

أولا : أن هذا المبدأ صحيح فى ذاته ولكن المشائين لم يستعملوه استعمالا صحيحا ، ذلك لأنهم ـ فى نفس الوقت الذى يقولون فيه إن المبدأ الأول لايصدر عنه سوى موجود واحد وهو العقل الأول ـ يجعلون من هذا العقل مصدراً لثلاث صدورات . فهم بهذا يناقضون المبدأ الذى وضعوه . إذ كيف يجوزون صدور الثلاثة عن الواحـــد بعد أن آلزموا أنفسهم بأن الواحد لايصدر عنه إلا واحد ؟ [1] وكان أحرى بهم أن يجعـــلوا مثل ذلك عند المبدأ الأول « ويجعلوا فى الترتيب أولا وثانيا ومقدما وتاليا كما جعلوا فى الثانى وهو بالأول أولى ، وكذلوا يقولون ـ عوض قولهم إن الثانى بما يعقل الأول يصدر عنه عقل ، وبما يعقل ذاته يصدر عنه جرم فلك ونفس ـ إن المبدأ الأول بما يعقل ذاته عقلا أوليا بوحدانيته وبذاته (كما قالوا) يصدر عنه موجود هو أول مخلوقاته ، فاذا أوجده عرفه وعقله موجوداً حاصلا فى الوجود معه كان بما يعقله يصدر عنه آخر غيره . وكذلك يعقل فيوجد، ويوجد فيعقل ، وتكون مخلوقاته عنده دواعى مخلوقاته ، فيوجد ثان لأجل أول ، وثالث لأجـل ثان كما جاء فى خـبر الخليقة ، أنه خلق آدم أولا ، وخلق منه ولأجـله حواء ومنها ولأجلها ولداً . لست أقول إن الرأى

---

(١) المعتبر ج ٣ ص ١٥٦ حيث يقول « قولهم بأن الواحد لايصدر عنه الا واحد ، قول حق فى نفسه، وليس يلزم منه انتاج ما أنتجوه . ولا يبنى عليه ما بنوا ، فانهم قالوا فى المبدأ الأول انه لايصدر عنه الا واحد ، قالوا ويصدر عن الثانى ثلاثة وهو واحد بالذات بحسب اعتبارات متصورة معقولة ، لا باضافة ذات أخرى الى الذات الواحدة ، بل من جهة تعقلاته وتصوراته ... »

هذا ، لكن هكذا فى القبل والبعد العلى لافى الزمانى حتى لايخرج عن قولهم أصلا »[1] .

من هذا النص يتضح أن المؤلف يرتب للمشائين آراء لو قالوا بهـا لمـا ناقضوا المبدأ الذى أقاموا عليه مذهبهم ، فالواحد يقدر على أن يخلق موجوداً واحداً ثم يخلق لهـذا الموجود موجوداً آخـر مع بقاء الواحد الأول علة أولى لهذين الموجودين دائما . فالرجل قد يشترى عبداً ثم يشترى عبداً آخر لهذا العبد وعبداً ثالثا لهذا الأخير وهكذا ، فالعبد الأخير يكون مرتبطا بسيده فى نفس الوقت الـذى هو مرتبط فيه مع العبـد السابق له فى الشراء والذى اشترى من أجله . ويخلص المؤلف من إيراد هذه الأمثلة إلى اثبات صحة مبدئهم القائل بأن الواحـد لايصدر عنه إلا واحد ، ولكنه يستدرك فيذكر أن هذا المبدأ لايصدق إلا مـرة واحدة فى بدء الخليقة . فالمشاؤون إذن يخطئون إذ يعممون هـذا المبدأ فيحددون القـدرة الإلهية بهذا الفعل الوحيد ويجعـلون فعل الخلق لاحقـــا على الواحد ثم يلحقون هذا الفعل بموجودات أقل فى الرتبة من الواحد بينما العقل الصريح يجزم بأن الله خلاق دائمـا[2] .

ويتساءل أبو البركات قائلا : لم لا يقـــال إنه تعالى جاد فأوجد ... فلم يقتصر إيجاده على موجود واحد ، بل أوجد بذاته عن ذاته بغير سبب ثان موجوداً أولا ثم بجريرته ولأجـله - إما من جهة تصوره له وإما من جهة

---

(١) المرجع السابق .

(٢) المرجع السابق ص ١٥٦ ، ١٥٨ ، ١٥٩

إيجاده ـ موجوداً آخر ، وذلك الموجود الأول كذلك أيضا تصدر عنه أشياء بحسب مايتصور ويشاء من تصوره » (١). فالشخص منا يتخذ لنفسه بيتا وزينة ويقتني فرسا ، ويشترى له مركبا وزينة ، وهذه أشياء للفرس ، والزينة للبيت ، ولكنها فى النهاية للشخص الذى يملكها « وكذلك يخلق الله تعالى الموجودات فتوجد عنه وعماعنه ، والذى عنه ، منه لأجله ومنه لأجل ما عنه ... (٢) ، فهكذا يعرف الأشياء من ذاته ، وما يحسن ويليق بها ، فيخلق شيئا لأجل شىء ، فتكون الموجودات عن الموجودات كنار جزئية عن نار ، وتكون عن العلل الأولى كالنار الكلية عن الموجد ، ولا يلزم ذلك النسق ، فيكون من أفعال الله تعالى القديم الذى هو أول الخلق ، ومنها الحديث المحدث فى الجزئيات المتجددة ، مثل إنزال الغيث وتحريك الرياح (٣) . . . فيكون الله تعالى ـ بحسب ماوجب من مبدأيته الأولى وقدرته وحكمته ـ أراد الخلق بأسره على طريق الجملة لإيجاد كل ممكن الوجود ثم على طريق التفصيل لإخراج كل ممكن فى التصور والتقدير إلى الفعل بحسبه فى تقديره وتوقيته أزليا وزمنيا :الزمنى لأجل الزمنى والمتأخر لأجل المتقدم والمتقدم لأجل المتأخر ، والشخص لأجل النوع من جهة دوام البقاء ، والنوع لأجل الشخص من جهة الحصول فى الوجود .فتصدر من الموجودات أشياء يكون الله تعالى فاعلها بذاته ، ويكون صدورها عنه ومنه بذاته ، ويفعل أشياء يكون منها بعض مخلوقاته كالآلات والأسباب ،

---

(١) المرجع السابق ص ١٥٩

(٢) الموضع السابق .

(٣) المرجع السابق ص ١٦٠

إما فى صدورها عنه ، وإما فى كونها مقتضى حكمته فيتسق جميع ذلك على إرادته الأولى بتفصيل إرادات كثيرة بمقتضيات كثيرة دائما وفى وقت ما، ولا يلزم فى ذلك مالزم من أن الواحد بذاته لايصدر عنه إلا واحد ، فهذه أشياء كثيرة صدرت عن واحـــد بأسباب كثيرة مقتضية ، كما اقتضى عند أصحاب أرسطو أن يصدر عن الواحـد الذى هو المعـلول الأول بحسب التصورات الكثيرة أشياء كثيرة ، فان الواحد منـا على ضعف قوته وعجز قدرته ،وضيق وسعه يفعل أشياء كثيرة متشابهة ومتناقضة ، متناسبة ومتباينة بحسب الدواعى والصوارف التى تقتضيه بها (١) ... كذلك الله تعالى يفعل بحسب الموجبات المقتضية لحكمته بمـا يجوز ويجب منها ، ولا ينتظم لنا علم ذلك على نسق محدود ، ولا نقصد مخالفة الجمهور » (٢) .

فكأن صاحب « المعتبر » يرى الوجود غاصا بأعداد لا حصر لها من المخلوقات تصدر كلها عن الله دون وساطة ، وهى فى صلة مباشره معه ، أما ارتباطاتها بينها وبين بعضها فهى مجرد علاقات تنظيمة ثانوية تقوم بـين الأشياء لترتيب أوضاعها فيا بينها على وجه لا يسمح بقيـام روابط عليه ضرورية فيا بينها ، فالله هو العلة المطلقة الوحيـدة ، أما ما نسمية عللا فهى علل اعتبارية . وهكذا نرى أبا البركات ينتقد الضرورة العليـة فى الطبيعة ويعلق عملية الخلق أو الإيجاد على القدرة الإلهية وحدها ، وفى هذا الموقف أيضا نقد لجوهرية الموجودات ولفكرة الوسائط التى يقوم عليهـا المذهب المشائى الإسلامى .

---

(١) المرجع السابق ص ١٦١

(٢) المرجع السابق ص ١٦٢

ثانيا : يرى أبو البركات أن وجهة النظر المشائية تتضمن حداً للقدرة الإلهية لافتراضها أن عملية الخلق تتخذ اتجاها واحداً فقط هو الاتجاه الطولى، فان أ ستصبح علة ب ، ب علة جـ ، جـ علة د وهكذا إلى أن نصل إلى المعلول الأخير ، يقول المؤلف :

« وإذا كان الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فالموجودات بحسب هذا ينبغى أن تكون علة ومعلولا على نسق من لدن الأول إلى المعلول الآخر ، ولا تتكثر إلا طولا ؛ حتى تكون ا علة ب ، و ب علة ج و ج علة د ، وكذلك إلى المعلول الأخير كائنا ما كان ، وما كان يوجد فى الوجود موجودان معا إلا وأحدهما علة للآخر أو معلوله ، ونحن نرى فى الوجود أشخاصا لا يتناهى عددها ليس بعضها علة لبعض ولا معلول له كالإنسان والفرس ، وإنسان وإنسان من سائر أشخاص الناس ، وفرس وفرس من سائر أشخاص الفرسان ، لا يلزم أن يكون أحد هذه علة للآخر ولا الآخر معلوله ، فليس كل ما ليس هو علة لشىء ما هو معلول له » (١) .

يتضح إذن أنه لا يقبل الموقف المشائى فى تفسير صدور الكثرة عن الواحد ، ويرى أنه اذا التزم المشاؤون مبدأهم فلن يصدر عن الواحد إلا واحد وستستمر سلسلة الصدورات فى اتجاه طولى واحد فلن تكون هناك

---

(١) المرجع السابق ص١٥١.

كثرة موجودات على مستويات واحدة أى لن توجد مثلا أنواع تتألف من أفراد أو موجودات متماثلة .

والواقع أن أبا البركات ـ كغيره من الإسلاميين ـ لم يتعرض لمناقشات الأكاديمية حول مشكلة الواحد والكثير رغم أن ابن سينا يلخص طرفا منها ويوجز بعض ما أورده أفلاطون فى محاورة « بارمنيد » فى إلهيات الشفا حين الكلام عن المثل والتعليمات المفارقة ، فى هـذه المناقشات الجدلية نجد عدة افتراضات لتفسير صدور الكثرة عن الواحد ثم نجد تكملة للموضوع فى محاورة « فيليب » ، على أنه يبـدو أن ابن سينا لم ينقل عن محاورة افلاطون مباشرة بل قد لخص ما اورده ارسطو عن المثل والأعـداد فى الميتافيزيقا ، وعلى ذلك فقد جاء تعرض الإسلاميين لهذه المشكلة الهامة خاليا من محاولات الفكر اليونانى قبل انتقال الفلسفة الى المسلمين .

٥ ـ نظريه ابى البركات فى الخلق المتعدد الابعاد :

انتهى نقد أبى البركات لمذهب ابن سينا المشائي ومدرسته إلى أن أتباع هذا المذهب جعلوا فعل الصدور ذا بعد واحد هو البعد الطولى فقيدوا بذلك القدرة الإلهية ، أما هو فقد قال بالحرية المطلقة للألوهية فى دورها الخلاق ، وبذلك رفض تلك الحتمية المسيطرة التى يخضع لها فعل الخلق عند المشائين .

فالله يخلق فى كل لحظة كثرة من الأشياء بطريق مباشر وغير مباشر ، وقد خلق الله موجوداً واحداً بطريق مباشر ، خلقه بذاته ولذاته فى بدء الخليقة ثم خلق الله موجوداً ثانيا من أجل هذا الموجود الأول، وهنا تبدأ نقطة التحول عن المذهب المشائى فبينما يصدر الموجود الثاني عن الصادر

الأول عند المشائين ، نجد هنا أن هذا الموجود يصدر عن الله أيضا ولكنه يصدر ليشبع حاجة اقتضاها الموجود السابق عليه فى الوجود ، وهذا هو فقط معنى صدوره بطريق غير مباشر .

يقول المؤلف «فالذى يوجد عنه بذاته فى بداية إيجاده واحدلا محالة فذلك الواحد أقرب إليه وأشبه به من سائر مخلوقاته لأن وجوده صدر عن ذاته بإراداته لأجل ذاته فهو فاعل وهو غايته ... ثم أنه أوجد موجوداً ثانيا لأجل الأول فهو أيضا لأجله ، لأنه من أجل ما هو من أجله ، فهو الأول غاية أولى ، وهو الغاية القصوى ، وللثانى غاية قصوى، وليس هو الغاية القريبة الأولى ، وغاية الغاية وهى الغاية البعيدة أحق بمعنى الغاية من الغاية القريبة ، فان كل شىء من أجل الغاية البعيدة . والبعيدة ليست من أجل شيء ، فاذا خلق من أجل ما خلقه من أجل ذاته فقد خلق الثانى من أجل ذاته أيضا ، فيفعل أعنى يوجد موجوداً لأجل ذاته وموجوداً لاجل الموجود الذى أوجده بذاته - فتكون الموجودات عن الله تعالى لان منها ما عنه ، ومنها ما هو عما عنه ، وما عنه منها ما هو لذاته عن ذاته ، وهو واحد كما قيل ، ومنها ما هو لأجل ما عنه ، ومنه تبتدىء الكثرة فيما عنه ، وفيما عما عنه طولا وعرضا ، فتتضاعف إلى نهاية وغير نهاية فى الأزلى والزمنى ، فيكون من أفعال الله تعالى ما هو أزلى لا يتقدم وجوده زمان مثل علمه بذاته وبالموجود والموجودات التى صدرت عنه بذاته ، ومنه ما هو زمنى وهو ما يفعله لأجل الزمنيات والحوادث والمتغيرات ... » (١) .

---

(١) المرجع السابق ص ١٦٣ .

وهكذا نرى أن الله يتدخل فى الزمان بعد أن كان الفعل الالهى أزليا خارج الزمان ، ويتصل فعله بالجزئيات الحادثة فى هذا العالم دون حاجة إلى متوسطات بعد أن كان الله – عند ابن سينا – لا يعلم الجزئيات، ويضرب ابو البركات مثلا بالشمس فهى حينا تنعكس على جدار فتضيئه، وينعكس شعاع من الجدار المضىء على جدار آخر فيضيئه، وهكذا إلى داخل الكهوف فان ذلك الضوء بأسره صدر عن الشمس أصلا ، فلا يصح أن يقال إن الشعاع صدر عن الحائط المضىء ، فهو أصلا من الشمس ، وانعكس على حائط آخر (١) . أى أنه يريد أن يبرهن على خطأ دعوى المشائين فى قولهم بجوهرية الوسائط فالجدار المتوسط لم تكن له فاعلية ذاتية حينما انعكس منه ضوء الشمس على الجدار الآخر : فالفاعل الحقيقى هنا هو ضوء الشمس ، والشمس هى العلة الأولى فالله مثله كمثل الشمس فى هذا المثال ، ويذكرنا هذا المثال بتشبيه مثال الخير بالشمس عند أفلاطون والواحد بالشمس عند أفلوطين وقول الإسلاميين عنه أنه شمس العالم المعقول ، أما سائر المخلوقات فهى راجعة كلها إلى جود الأول دون أى ضرورة علية وليس لهذه المخلوقات أى أثر فى اتجاه الفعل الإلهى فهى لا تتصف الا بالانفعال والقبول .

ولا شك أن هذا الموقف يقترب من موقف الأشاعرة العام . والحقيقة أن مذهب أبى البركات يتضمن مذهب الأشاعرة معدلا بما أنتجته المدارس الإسلامية من فكر فلسفى حتى عصر ابن سينا ، ولهذا نلاحظ أن المؤلف لم يترك تخطيط الوجود وجزئياته للصدفة كما فعل الأشاعرة ، بل أنه نظم « المناسبات » الأشعرية وابتدع فكرة الارتباط الثانوى بين المخلوقات فلم

---

(١) المرجع السابق ص ١٦٣ .

يكن من المستساغ أن يغفل ما تحدثت عنه المدارس الفلسفية من نظام محكم للوجود ، فتكلم عن الغايات الجزئية وعن « حاجـــة » الموجودات إلى موجودات أخرى وأن هذه « الحاجة » وهى الرباط الذى يترجمه المشاؤون إلى « علة ومعلول » ، هـذه الحاجة هى التى تقتضى صدور الفعل الإلهى وتتمخض عن خلق جديد ، ولو أن عبارات صاحب «المعتبر» تنم عن جذره البالغ من الوقوع فى شرك مبدأ الحتمية الذى تصدى للرد عليه .

وإذن فأبو البركات يوجه نقداً شديداً إلى نظرية الصدور المشائية التى تقوم على أساس تحديد القبض فى اتجاه طولى تنازلى ، وينتهى إلى إثبات فكرة تكثر المخلوقات فى كل الاتجاهات ، فالله هو العلة الأولى الجامعة وهو المركز الذى يخلق باستمرار دون توقف فى اتجاهات وأبعاد متعددة لا تقتصر فقط على البعد الطولى التنازلى كالشمس ترسل أشعتها فى جميع الاتجاهات ، وهذا الخلق ليس صدوراً ضروريا بل هو فعـــل إرادة صادر عن إرادة مطلقة تامة لها معرفة وشعور بما تفعل ، وجميع المخلوقات ترجع الى الله بالذات وترجع الى ما تتعلق به بالعرض .

٦ ـ النفس الانسانية وقواها :

وقد انتقل أبو البركات بعد نقده لنظرية الصدور المشائية الى التعرض لموقف مدرسة ابن سينا من النفس الانسانية وقواها(١) ، وقد اتبع المؤلف

---

(١) يهاجم أبو البركات موقف المشائين قائلا انهم لم يفهموا المراد بكلمة « عقل » Vous كما أوردها اليونانيون ، فقد أراد بها الإسلاميون المعنى العملى و بينما أراد بها اليونانيون المعنى النظرى فحسب . وهذا فى رأيه هو مصدر الخطأ عند الإسلاميين ، أما هو فيرى أن النفس وحدة غير منقسمة وتتضمن العقل العملى والنظرى (المعتبر ج ٣ ص =

نفس المنهج الذى اتبعه فى المبحث الوجودى ، ذلك بأنه بدأ باستعراض موقف المشائين من النفس ثم حاول أن ينتقده وانتهى إلى وضع نظرية جديدة فى حقيقة النفس وقواها . يتكلم المشاؤون عن عقل هيولاني أو منفعل كما يسميه أرسطو ، وعقل بالملكة وآخر بالفعل (١) ، ويتساءل صاحب المعتبر عن كيفية انقسام العقل ـ وهو واحد غير منقسم ـ إلى هذه الأقسام ، وكيفية يجزئون النفس الناطقة وهى قوة نظرية خالصة ؟ ، وهل يصح أن تسمى هذه النفس عقلا هيولانيا وهى وحـــدة معقولة ؟ ، إنهم يسمونها هكذا قبل أن تحصل على الصورة المعقوله وكيف إذن تحل الصور المعقوله فى الهيولى ؟ .

« قالوا إن النفس الناطقة التى هى نفس الانسان هى عقل هيولاني وعقل بالقوة ومن شأنها أن تصير عقلا بالفعل اذا تصورت بصور المعلومات ، وقبل ذلك فهى نفس محركة للبدن فكأنهم سموها عقلا هيولانيا لكونها تكتسب الصور بعد ما لم تكن حاصلة لها وفيها ... وما قالوا (أى قدماء اليونان) هكذا. بل قالوا إن للأزليات هيولى لا تفارقها الصورة، وللكائنات الفاسدات هيولي . تستبدل صورة بأخرى بالكون والفساد ، وسموها

---

١٤٩) والواقع أن هذا النقد فيه كثير من المبالغة ذلك أن ابن سينا يميز بين هذين المعنيين للعقل (راجع رسالة الحدود لابن سينا ص ٧٧ ــ ٨٠) وأرسطو نفسه يميز بين العقل النظرى والعقل العملى (راجع كتاب النفس لأرسطو المقالة الثالثة ، الفصول ٥ ، ٦ ، ٧) .

(١) راجع Vide, *Goichod*, Lexique de la langus pliosoplique d'Ibn Sina, Paris 1938, Sec.439 et 440pp.225-233- Dubem op.citp.30. راجع أيضا كتاب النفس لأرسطو ، المقالة الثالثة ، الفصل الخامس عن العقل الفعال .

كليهما هيولى . فاذا كانت الحال هكذا فالعقل والنفس أيضا هيولى للصور العلمية المعقولة ، قالوا بل العقل إذا عقل شيئا فذلك المعقول صورة مجردة عن الهيولى يكتنه العقل بها ويصير هو هى. وهى هو فيكون العقل والعاقل والمعقول واحداً ، وهذا عجيب جداً .. فكيف يصير هذا وذاك معا ؟ [١] ... وإذا عقل أشياء كثيرة يصير أشياء كثيرة ، وهو واحداً بعينه كما كان أولا ، فهو إنسان وفرس وحمار وشجرة وغير ذلك ، وما هو شيء منها . فما الفرق بينه قبل أن يعقل وبعد أن عقل ، فان كان العقل المحل فهو الهيولى , والمعقول الصورة ، وإن كان المعقول هو المحل ، فالمعقول قبل العقل ، ولا يكون الحال قبل المحل . ثم أن المحل واحداً متقدم الوجود لحلول ما يحل فيه ، وتحله أشياء كثيرة تشترك فى الحلول فيه ، ويكون محلا مشتركا لها ، والعقل كذلك للمعقولات فهو هيولى لها كالنفس للصور التى تعلمها وتعرفها . فبأى فرق تسمى هذه عقلا هيولانيا ، ويسمى ذاك عقلا مطلقا ؟ [٢] » .

وإذن فقد رفض أبو البركات موقف المشائين بصدد العقل وتقسيمهم له إلى عقل هيولانى ، وعقل بالملكة وعقل بالفعل وعقل مكتسب ، ودافع عن وحدة العقل وتكلم عن وحدة النفس الناطقة وجوهريتها . والواقع أن المشائين لم يقولوا بانقسام العقل بالفعل إلى هذه العقول المتعددة ، بل إنهم تكلموا أيضا عن وحدة العقل وأشاروا إلى عملياته العقلية وقواها التى عبروا عنها بهذه التقسيمات إلى عقل هيولانى وعقل بالملكة الخ ... ولكنهم

(١) المعتبر ج ٣ ص ١٤٢ .

(٢) المرجع السابق ص ١٤٣

جعلوا العقل الفعال خارج النفس ، يشرق عليها ويمدها بالمعـارف ، وهو أقنوم أو عقل كوني مفارق يكون بالفعل دائما .

وقد اصطدم صاحب المعتبر بفكرة العقل الفعال (١) ، وحاول أن يجد حلا لهذه المشكلة وسنرى أنه يقدم حلا أفلاطونيـا . فهو يرى أن الأساس فى عملية التعقل ليس العقل الفعال الذى قالوا به ، بل نماذج مثاليـة معقولة شبيهة بالمثل الأفلاطونية . وهو فى هـذه المشكلة يتردد بين موقفين : ففى الجزء الطبيعى من كتاب « المعتبر » يذكر أن النفس تستطيع أن تحصل على الكمال بذاتها وبقدرتها الذاتية ، بدون الحاجة إلى شىء آخر بالفعل لـكى يوصلها إلى مرتبـــة الكمال (٢) ، ويستطرد فيقول إنه يمكن قبول فكرة المشائين عن العقل الفعال على أنها صادرة عن حدسهم له وليس نتيجة لبرهان عقلى مقنع مما لا يلزمنا قبول موقفهم بالضرورة :

« كذلك النفس يجوز أن تخرج إلى كمالها بذاتها من غير أن يكون لها شىء هو كذلك بالفعل يخرجها إلى الفعل ، وينتهى بهـــا إلى كمالها سوى إدراك الموجودات والنظر فيها ، فيجوز أن يقول القائل بما قالوه من العقل الفعال تقديراً وحدسا ولا يجعـل ضروريا لازما ، بل من طريق الأولى

---

(١) راجع تفصيل النظرية في « النجاة » ٤٤٧ ــ ٤٥٥ ، راجع أيضـا الشفا جـ ٢ ص ٦١٨ ، جواشون (المعجم) فقرة ٦٦٠ وأيضـا Gilson : Archives d'hist. doct. et litt. du Moyen Age, dirigees por Gilson et Théry, t. IV, 1929 - 1930 : Les sources greco - arabes de l'augustinisme avennisant pp. 5. - 107.

(٢) نجد نفس الفـكرة عند أفلوطين ، راجع التاسوعات (التساعية الرابعة مقال ٣ فصل ٦) .

والأشبه ، وعلى ذلك الوجه قاله من قاله من القدماء » (١) .

أما فى الجزء الخاص بما بعد الطبيعة من كتابه فهو يذكر فى تحفظ أنه ليس من المستبعد وجود معلم للنفس أى عقل فعال ، ولكنه يتساءل فى نفس الوقت عما إذا كان هناك معلم واحد لسائر النفوس الإنسانية أم أن لكل نفس معلما يختص بها أو عدة معلمين « فان العلم لم يدلنا من ذاك إلا على معلم مطلق لا على واحد ولا على كثير ، وهم فى هذه المقالة يقولون إن هذا العقل الفعال هو العلة القريبة التى عنها صدر وجود النفوس الإنسانية ، وبحسب ذلك يرونها واحدة النوع والماهية والطبيعة والغريزة لا تختلف فى جواهرها ، وإنما تختلف فى حالاتها العرضية التى تلحقها من جهة الابدان وأمزجتها والتعاليم » (٢) .

ويستطرد المؤلف محدداً موقفه فى مواجهة المشائين فيقول : « ونحن فقد أوضحنا بطريق النظر الاستدلالى من أحوالها وأفعالها اختلاف جواهرها وماهياتها بالنوع والطبيعة ، فهى عن علل كثيرة لا عن علة واحدة كما قالوا ، ولم يبق بحسب ذلك النظر شك فى كثرتها بالماهية والطبيعة والنوع ، ولم يبق شك فى كثرة عللها ، لكنه لم يتضح وضوحا شافيا ، هل لكل نفس من النفوس البشرية علة بمفردها أو لطائفة طائفة منها علة واحـــدة تصدر عنها » (٣) .

---

(١) كتاب المعتبر ج ٢ ص ٤١١ فصل ٢٣ الجزء السادس سطر ١٠ — ٢٠ .

(٢) المرجع السابق ج ٣ ص ١٥٢ أى أن الجسم هو مبـــدأ التشخص للنفس وذلك حسب مذهب أرسطو فى النفس .

(٣) المرجع السابق ص ١٥٢ — ١٥٣ .

يبدو إذن أنه قد اختار الحل الثانى للمشكلة وهـــو أن علل النفوس البشرية متكثرة وليست واحدة ، وأن هذه العلل تقوم بوظائف العقل الفعال عند المشائين . فيوجد إذن للنفس مرشد أو معلم ، ولايكفى معلم واحـد للقيام بهذه الوظيفة الروحية لجميع النفوس الإنسانيـة ، ومن ثمت فلابد من التسليم بوجود عدة معلمين أو علل أو عقول تصدر عنها النفوس .

من الواضح إذن أننا أمام تحول واضح المعالم فى التفكير الفلسفى الإسلامى فيما يختص بمشكلة العقل الفعال ، فبعد أن جعله المشاؤون موجوداً مفارقا واحداً غير متكثر نجد هنا توزيعا لوظائفه على عـدة عقول أو وحدات روحية لكل منها صفة العقل الفعال ومركزه بالنسبة للنفوس الإنسانية ، ويكون هذا العقل بمثابة العلة أو المرشد الروحى للنفس الإنسانية . هـذا الاتجاه إلى تفتيت وحدة العقل الفعال فيه خروج على فعل الصدور التنازلى ذى البعد الطولى ، لأن تواجد وحـــدات روحية على مستوى واحد معناه اتجاه الصدور إلى البعد العرضى بالإضافة إلى البعد الطولى ، وهـذا مايتعارض مع الموقف المشائى ، وسنرى أن فعـل الصدور العرضى وتكثر الوحدات الروحية فى مستوى واحد سيؤدى فى النهاية إلى ظهور ماعرف فيما بعد بأرباب الأنواع عند الإشراقيين [١] .

وإذن فالنفس الإنسانية ذات علاقة وثيقة مع موجودات العـالم الإلهى ذلك لأن عللها توجد فى هذا العالم الأعلى ، ويرجع اختـــلاف النفوس وتفاضلها فى مراتب الكمال إلى شرف عللها ومراتبها فى العالم الأعـلى [٢] .

---

(١) راجع « حكمة الإشراق » فقرة ١٥٤ ، ص ١٤٤ طبعة كوربان ، والمطارحات فقرة ١٥٨ ص ٤٥٠ .

(٢) « المعتبر » ج ٣ ص ٢١٣ .

ومن النفوس الإنسانية ما يستطيع - بفضل الحدس أو الاشراق - أن يدرك الأنوار العالية عيانا ، وقد تدرك النفس الكاملة أعلى مراتب الوجود فتشاهد نور الأنوار : « فكما للبصر نور يبصر به مثل نور الشمس ونور المصباح ، كذلك للبصيرة التى نعنى بها الباصر الحقيقى من الإنسان الذى هـو ذات النفس المدركة العارفة العالمة ، نور تقوى به ، هو النور الملكى ، والعقـل الربوبى ، فانها تقوى بادراك مافى كل طبقـة من ذلك على إدراك مايعلو عنها » (١) . وإذا كانت النفس مرتبطة بالجسم ، ولها من قواها مالاتستطيع ممارسته بدون حلولها فى بدن ، إلا أنها - أى النفس - جوهر من طبيعته أن يفارق البدن إذا وصل إلى درجة عليها من الكمال حيث الحياة الفـاضلة فى العالم الأعلى إلى جوار الملائكة والأشخاص الروحانية حيث تنعم بمشاهدة الله ومعرفة الأمور الإلهية (٢) .

وإذا فهناك عالم اسمى يشمـل جواهر مفارقة عالمة مدركة غير متعلقـة بالأبدان هى النفوس الإنسانية بعد المفارقة ، إلا أن هذه النفوس الإنسانية المفارقة لاتستطيع أن ترتقى فى السلم الروحى إلى أعلى من مستوى عللهـا أو حتى أن تصل إلى هـــذا المستوى « وقصاراها القرب منها وفضيلتها المشابهة لها » (٣) . فكأن النفوس لن تتحد مطلقا بعللها ولن تصبح مساوية لعللها فى الشرف والروحانية . ولكن هذه النفوس تترتب فى عالم الربوبية حسب شرف عللها ، وأفضل النفوس وأرفعهـــا شرفا « ما كانت عادتها

---

(١) المرجع السابق ص ١٦٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٢١٤ ، ٢١٥ .

(٣) المرجع السابق ص ٢١٤ .

وكسبها من الملكات العلمية والعملية أشبه بملكات الملائكة والأشخاص السماوية الذين هم أهل الدار التى تصير إليها وعمرة الملكوت الذين تدخل فى زمرتهم » (١) .

وعلى هذا فالمؤلف يرى أن النفس حاصلة فى ذاتها على جميع الإمكانيات التى تسمح لها بالانطلاق إلى عالم الملائكة والربوبية ، عالم المعقولية الخالصة. وإذا أضفنا إلى هذا أنها صادرة عن معلم أو مرشد أو عقل فيكون رجوعها إلى العالم العقلى هو نفس الانطلاق الذى يتكلم عنه أفلاطون ، انطلاق النفس من محبسها فى الحس الآسر وخلاصها إلى عالم المثل والأبدية ، عالم الملائكة والربوبية .

فما حقيقة هذا العالم الأعلى الذى تصدر عنه النفس ولا تلبث أن تسعى راجعة اليه تحثها أضواؤه القدسية كى تغذ المسير وتسلك الطريق ؟.

٧ ـ نظرية ابى البركات فى العالم الملائكى :

(أ) الجواهر الروحية الملائكية :

هذه الموجودات المعقولة التى تعمر المستقر الأعلى يسميها المؤلف « ملائكة » رغبة منه فى أن تتمشى مصطلحاته الفلسفية مع النصوص الدينية، والملائكة ـ حسب رأية ـ جواهر روحية مفارقة تؤلف عالم القدس ، وهى من آثار الإشراق الإلهى . وهذه الجواهر العاقلة لا تترتب فى أنواع ولكنها تتمايز فيما بينها حسب درجة شدتها وكمالها الروحانى (٢) . وتتميز

---

(١) المرجع السابق ص ٢١٣ .

(٢) المرجع السابق ص ١٥٥ .

الملائكة عن النفوس ـ وهذه أيضا جواهر روحية عاقلة ـ فى أنها خالصة المفارقة إذ لاتوجد أصلا فى مادة كما هو الحال فى النفس الإنسانية ، وسواء سميناها عقولا أم ملائكة ام أرواحا فالمهم هو أن ندرك حقيقة المراد بهـا وأنها طبائع غير محسوسة وأنها ماهيات لاتحتمل الحلول فى جسم أو هيئة محسوسة (١) .

وهذه الجواهر الروحانية ليست هى العقول التى يقول بهـــا المشاؤون ويرتبونها تنازليا ، ومع أنها لاتتعلق أصلا بالمحسوسات إلا إنها تستطيع تدبير المحسوسات وإدراكها (٢) ، وفى هذا معارضة لموقف ابن سينا الذى لايرى أن هذه الذوات الروحانية علم على بالجزئيات أو لهـا القدرة على تدبير المحسوسات ، وقد سبق أن أوضحنا أن أبا البركات يعترض على إدعاء المشائين نفى علم الله بالجزئيات أو قدرته على تدبير المحسوسات . ولكن صاحب المعتبر يستدرك فيرسم طريقـــة التدبير وكيفية علم الله والملائكة بالجزئيات فيذهب إلى أن هذا لا يتم على طريقـة تدبير النفس للجسم بل بضرب مغاير لذلك .

(ب) هل الملائكة هى مثل أفلاطون ؟:

أفضت بنا مناقشة موقف أبى البركات الجديد إلى التسليم بوجـود عالم عقلى فوق العالم الحسى ، وهو يفضل أن يسمى هذا العالم الأعـلى « بعالم الملائكة » والعالم الربوبى ، ولعلنا نلاحظ اتجـــاه المذهب إلى موقف

---

(١) الموضع السابق .

(٢) المرجع السابق ص ١٦٦ .

افلاطونى ومن ثمت فيجب البحث عما إذا كان المؤلف يقصد الإشارة إلى مثل أفلاطون حينما يتكلم عن « الملائكة » أم أنه يهدف إلى ترديد التفسير الذى تقدمه لنا النصوص الدينية عن الملاك ووظيفته ؟ ، أو بمعنى آخر هل يمكن اعتبار هذه الذوات الروحية مثلا كتلك التى قال بها أفلاطون ؟.

يتناول صاحب المعتبر هذه المشكلة صراحة فيذكر أن أفلاطون يجعل كل مافى العـالم المحسوس من موجودات آثاراً لعالم النفس ، أى أن موجودات عالم الحس أشباح لموجودات عالم العقل ، ثم أن هذه الصور الموجودة فى عالم العقل أو العالم الإلهى هى مثل أو نماذج وهى كالقواليب التى يتخذها الصانع للحصول على مصنوعاته التى تحمل صورة القالب وتكون نسخا منه ، « فلذلك قال أفلاطون بالمثل والقواليب ، وكيف لا وهى المثل الحقيقية ، بل الموجودات مثلها ونسختها وهى أم الكتاب » (١) .

وفى هذا العالم المثالى نجد ناراً لاتحرق ، وأضداداً لا يفسد بعضها البعض الآخر ، هذه الصور أو المثل هى علل الموجودات ونماذجهـــا ، وهذه الموجودات تتطابق معها .

ولكن هذه المثل ليست ذات وجود مستقــل عن ذات الله ، فهى صور فى الذات الإلهية من حيث علمه بها وخلقه لها ، وكذلك النفس الإنســانية لديها صور الموجودات العينية وهذه الصور الذهنيـــة تتضمن نسبتها إلى الموجودات العينية التى هى صورها (٢) .

---

(١) المرجع السابق ص ٩٢ .

(٢) المرجع السابق ص ١٤٤ .

ويلاحظ على موقف أبي البركات :

١ ـ أنه حينما يضع المثل فى العقل الإلهى لايتابع موقف أفلاطون بل يتمشى مع ماورد فى تاسوعات أفلوطين ، ويعود فيردد موقف المشائين المسلمين مما يشعر بالتناقض فى موقفه .

٢ ـ أنه يضع مستويات مثالية متعددة ، فالعقل الإلهى يتضمن صوراً أو مثلا ، وكذلك الذات الروحانية المجردة أى المـــلاك ، وأيضا النفس الإنسانية تتضمن صوراً ومثلا للموجودات،وبذلك تتعدد المستويات المثالية وتعود كلها إلى المستوى المثالى الأعلى فى ذات الله . ولاشك أن هذا الموقف يذكرنا بتطور الموقف المثـالى الأفلاطونى فى العهد المتأخر بعـد العرض الأرسطى لها . ولكن نصوص « المعتبر » لاتسمح بدراسة مقارنةمستوعبة لهذا الاتجاه .

٣ ـ يبدو أن المؤلف قد أحس بصعوبات نظرية المشاركةالأفلاطونية فأشار ـ فى حذر ـ إلى أن الصور الذهنيـة تتضمن نسبتها إلى الموجودات العينية التى هى صورها أى أن المثال فى الذهن يشتمل عـلى نسبة مشاركته مع الموجود الذى ينطبق عليه .

٤ ـ ليست هذه المثـل ـ وهى صور فى ذات الله ـ « ملائكة » بل الملائكة ذوات روحانية مفارقة لهـا كيانها الوجودى الخاص بهـا ، ولها وظائفها التى تتفق إلى حد كبير مع التعاليم الدينية .

(ج) الوجود فى صورته الملائكية :

وإذا كان أبو البركات قد ابتعد عن أفلاطون الحقيقى واكتفى بأن

وضع المثل فى الذات الإلهية إلا أنه يتجه فى طريق الأفلاطونية بحذر بعد أن ملأ الوجود بأشتات من الملائكة المدبرين للأنواع . فعنده أن سبب كل حادث فى الوجود « ملاك » . فيوجد عدد من الملائكة مساو لعـدد الكواكب المرئية وغير المرئية ومانعرف من أفلاك ومالا نعرف ، بل يمكن أن تفوق أعداد الملائكة أعداد هـــذه الموجودات السماوية بحيث يصبح الملائكة مساوين فى العدد لأنواع الموجودات المحسوسة ، إذ أن لكل من هذه الأنواع المحسوسة ـ فلكية أوعنصرية ـ ملاكا يحفظ صورتهافى المادة ويستبقى الأنواع بأفرادها ، ويسمى هذا الملاك « حافظ الصورة » وهو مدبر شئون النوع ومرشده ومعلمه حسب قوانين الطبيعة .

« فيكون من الملائكة الروحانية ما يوازى عدد الكواكب المرئية وغير المرئية ، والأفلاك التى نعرفها والتى لا نعرفها ، ربما زاد على ذلك حتى كان بعدد أنواع الموجودات المحسوسة من الجماد والنبات والحيوان ، ويكون لكل نوع منها ملك هو حافظ الصورة فى المـــادة ، ومستبقى الأنواع بأشخاصها على طبائعها وكمالاتها وحالاتها المتشـابهة ، وماهو مظنون بل محقق معلوم ، فان حافظ الصورة ... واحد لا محالة ، هوملقن الأشخاص، ومعلمها مالا تحتاج فيه إلى تعليم من خواص طبائعها التى تجرى على شاكلتها الطبيعية فى أشخاص بعـد أشخاص من غير تعليم ... فى أنواع النبـات والحيوان ... حافظها فى كل نوع على تبدل الأشخاص وتغـــيرها فى الأزمان ... هو واحد باق لا محالة غيرمتبدل ولا فاسد ، فالأشبه والأولى فى طريق النظر يدلنا على كثرة كثيرة فى الروحانيات الملكية » (١) .

---

(١) المرجع السابق ص ١٩٧ .

فكاننا هنا بازاء تنظيم جديد لمناسبات العقل الالهى ، فانه لما كانت صور الموجودات فى الذات الالهية ، وكان الخلق عملية ينفرد بها الله وحده دون الحاجة إلى وسائط ، لذلك فان عملية الإيجاد تتخذ الصورة الملائكية كمظهر تنظيمى لها ، ولا يتبادرن إلى الذهن أن لهذه الملائكة أى دور فعال فى عملية الخلق كما أشار أبروقلس من قبل انسياقا مع تعاليم الأفلاطونية المحدثة ، بل إن دورها الأساسى هو القيام بالتعليم والإرشاد لأفراد النوع المكلفة به ، فهى الحارس والحافظ والمستبقى لهذا النوع . وإذا كان المشاؤون قد وصفوا العقل الفعال بأنه « واهب الصور » ، فان أبا البركات يرفض هذه التسمية ويسمى الملائكة « حافظة الصوره » وهو يستهدف من ذلك إلى استبعاد فاعلية الملائكة فى عملية الخلق ، فبينما نجد العقل الفعال يهب الصور أى يخلع الوجود على الموجودات المحسوسة فيقوم بدور كوني ، نجد أن الملائكة يتحدد دورها فى حفظ النوع ورعايته ، أما وجود هذا النوع فيرجع مباشرة إلى قدرة الله . وكذلك فبينما نجد المشائين يركزون عملية الإيجاد بالنسبة للمحسوسات فى عقل واحد هو عقل فلك القمر أو العقل الفعال حسب رأى من آرائهم ـ نجد أبا البركات يوزع وظيفة حفظ الأنواع الحسية على أعداد لا حصر لها من الملائكة .

وبهذا تتحدد معالم المذهب فى مواجهة العقيدة الإسلامية ، فاستبعاد فكرة الوسائط وإلحاق القدرة الخالقة بالله وحده أمر تبتعد عنه المشائية الإسلامية ، ويحبذه الموقف السنى وأهل الظاهر على وجه العموم .

خاتمة :

تبين لنا خلال هذا العرض المجمل لموقف أبى البركات الفلسفى ، كيف أنه حاول جاهداً أن ينتقد مذهب ابن سينا ، وأن يقيم فلسفة لا تعد جديدة

كل الجدة إذ أنها تتسم بالطابع الأشعرى ، إلا أنه لم يستطع أن يتجاهل الحقائق الهامة التى انتهى إليها التطور الفكرى الفلسفى عند المسلمين إلى ما بعد ابن سينا ، ولذلك فقد عالج المشاكل التى تصدى للرد عليها بطريقة تأثر فيها بتيارات قد لا تتلاءم مع الموقف الأشعرى إذ قد ظهر فيها أثر المناقشات المدرسية والخلافات المستعرة بين مختلف الفرق والمذاهب . فهو قد اضطر مثلا إلى أن ينساق مع التيار الأفلاطونى – كما تبين لنا ذلك – ولكنه تلقاه فى بعض المواضع مع ما تداخل فيه من عناصر مضطربة . وكذلك موقفه بصدد التنظيم الملائكى للوجود لايخرج – فى قسم منه – عما ورد فى رسالة الملائكة لابن سينا والموقفان ترديد لموقف أبروقلس الأفلاطونى المحدث .

أما فيما يختص بالنفس الإنسانية فقد تأثر بالتيار الروحى الصوفى وأوشك أن يقع – عن غير قصد – فى شباك بعض المواقف الصوفية التى لاتتفق مع تعاليم أهل السنة .

فطرافة موقف أبى البركات إذن ترجع بالذات إلى نقده لنظرية الصدور واعتراضه على تحديد فعل الخلق باتجاه واحد ، وقوله بتكثر الخلق فى اتجاهات مختلفة متعددة حفظا للقدرة الإلهية .

وأخيراً فان هذا المذهب لايزال يحتاج إلى دراسة تفصيلية مستوعبة ، وأرجو بهذا البحث أن أكون قد قدمت بعض الخطوط الرئيسية لموقف صاحب « المعتبر » وكيف أنه حلقة لابد منها فى حركة التطور الفلسفى عند المسلمين من ابن سينا إلى الأفلاطونية الإسلامية عند الإشراقيين وتلامذتهم .

نصوص مختارة

من

كتاب المعتبر فى الحكمه

الجزء الثانى من العلم الطبيعى :

الفصل السادس

فى الادراكات والمعارف النفسانية وتحقيقها

يقال إدراك لحصول الابصار وحصول السمع وحصول الشم والذوق واللمس ويقال معرفة لما يشعر به الواحد منا فى سرة مما لايطلع عليه غيره الابان يطلعه عليه بنطقه الارادى واشاراته الظاهرة من تمثل ما ادركه بالبصر أو بالسمع أو بالذوق أو بالشم أو باللمس من الالوان والاصوات والطعوم والارابيح والملموسات وأن كانت المعرفة تقال للاحق عن ذلك بعد سابق مثله فيقول القائل عن شيء يدركه أنه عرفه أى سبق إلى ذهنه صورته والأول من الادراكات يشترك فيه الأشخاص من المدركين إذا استوى تمكنهم من الادراك فلا يبصر الانسان من ذلك ما لايبصره من حضره وساواه فى ابصاره وبصره وكذلك فى سمعه وباقى حواسه والثانى يتفرد العارف به فيلحظ منه ما لا يشاركه فيه جليس من قريب أو بعيد أو فطن أو غبى ما لايقصد اشعاره به واطلاعه عليه بالأخبار والاعلام باللفظ اللغوى والاشارات المقصودة ويعرف الأول بالادراك الحسى الظاهر والثانى بالادراك الذى هنى الباطن ، فاما أنا ندرك المحسوسات الظاهرة فأمر لاخفاء به وأما أنا تعرف المتمثلات الذهنية وندركها فقد يشكل على من لا فطنه له ان يفهم فهمه ويتصور تصوره فانا نتفرد إلى هذه المعارف الذهنية مع تعطل الحواس الظاهرة كما يرى النائم فى منامه والمتفكر فى سره وذهنه ويلحظ منها

ما هو غير حاضر عند الابدان وآلاتها ولاتناله ظواهر الحواس كجبل من ذهب وشجرة من فضة وبحر من دم ونهر من عسل .

وأما معرفة كيفية الادراك والمعرفة فيها فمن الاشياء الغامضة الخفية ولمن تقدم من أهل العلم والنظر فيهـا آراء مختلفة وأقاويل متناقضه ـ ونحن فى نظرنا هذا نستقصى البحث فى التخلص إلى ما يزول معه الشك من ذلك .

فنقول أن الانسان إذا تأمل يسيرا علم ان الادراك كيف كان فهو حال إضافية للشيء المدرك أولا وبالذات إلى الشيء المدرك فان كل حال اضافية فانما يتم وجودها بوجود كل واحد من الطرفين اللذين احدهما مضاف إلى الآخر ولايصح لها وجـود من دونها فلا يكون الادراك بوجـــه الوجوه لشيء معدوم وان كان فهو على وجه يتناول منه القول مفهوما هو غير محصول العدم الحقيقي والذى ادى إلى القول بادراك المعدوم هو التقصير فى نظر القائل وفهم السامع ولا فنحن نعلم ان وجود كل واحد من المدرك والمدرك غير كاف فى وجود الادراك وحصـوله ـ ولو كفى لكانت النفس الإنسانية التى من شأنها ذلك تدرك كل موجود من شأنها ادراكه ولاتخفى عليها خافية ولا تغرب عنها حال من أحوال الموجودات فى الأرضين والسموات فى وقت من الأوقات والذى تجهله منها أكثر مما تلمه فى أكثر أوقاتها بكثير فوجـودها غير كاف فى أدراك الموجودات فلا شك انها تحتاج فى حصول معرفتها وادراكها لما تدركه إلى حال زائده على وجودها المدركات يكون لها بالقيـاس إلى واحـــد عنها حتى يصير بتلك الحـال مدركا لها وهى مدركة له ولنعتبر ذلك الآن فى اصناف المدركات والادراكات التى من شأن نفوسنا ادراكها .

أما المبصرات فقد قال فيه بعض القدماء إن المبصر انما يبصره المبصر بتأدى شبح وخيال أو مثال أو صورة من المبصر إليه وقيل بهذه العبارات المختلفة وذلك المتأدى يتأدى بانطباعه فى آلة البصر الخاصة به وهى العين بطبقاتها ورطوباتها وروحها التى إذا بطل الشيء منها وفسد بطل الإبصار ولم يقل ما معنى الشبح والمثال ونسبته إلى شيء المبصر الذى هو غيره لامحالة لاهو .

وبعض قال ان المبصر الذى هو العين يتأدى منه شيء إلى المبصر وذلك المتأدى شعاع يخرج من الحدقة على شكل مخروطى فيكون الابصار بوقوع طرفة على الشيء المبصر .

وأما السمع فقالوا أنه يتم بوصول الأمواج الحادثة فى الهواء عند قرع الأجسام الصلبة إلى التجويف الذى فى الصماخ من الأذن الذى هو محل القوة السامعة وآداتها وما سمعنا بقائل قال بخروج شيء من الأذن إلى حيث القرع والتصويت من المصوت كما قالوا فى البصر بخروج الشعاع .

وأما الشم والذوق واللمس فقيل فى كل واحد منها انه يكون بلقاء المدرك للآلة الخاصة فكل واحدة من هذه الادراكات قيل فى المدرك منها انه يلاقى المدرك ويشافهه وكان القول الذى يعم هو لقاء المدرك للمدرك واجتماعهما اما عند المدرك وإما عند المدرك وقد مثلوا على الابصار بانتعاش الأشكال بألوانها فى السطوح والأجسام والمرايا وتأدى الكيفيات على سبيل الاستحالة كالحرارة والبرودة من بعض الأجسام إلى بعض وقالوا فى الادراكات الذهنية والتمثيلات الخياليه انها تصور أمثال واشباح فى آلات مخصوصة هى الارواح الحاملة للقوى الا أنهم جعلوا من هذه الادراكات ضربا هو الذى يسمونه ادراكا عقليا غير مخصوص بآلة بل غير محتاج إلى آلة وانما يدرك ما يلاقيه

المدرك منها بذاته وستحصله فى ذاته ويقولون إن هـذا الادراك والملاقاة ليس كملاقاة الأجسام وادراكها بعضها لبعض حيث تماس بظواهرها دون أعماقها وبواطنها بل كما يتوهم من تداخلها حتى تلقى دات كل واحد من المتداخلين ذات الآخـر بأسرها فلذلك كان الادراك الذى انما تتلاقى فيه السطوح دون الأعماق يعنى بذلك الادراك الحسى لايدرك منــــه إلا حال الظواهر دون البواطن ولو توهمت الآلة التى بها يتم اللمس مداخله للملموس ممعنه فى سطحه وعمقه تم الاطلاع على حال باطنه وظاهره والمدرك على هذه الآراء وخاصة فى الادراكات الذهنيـة أولا وبالذات ليس هو الذى يقال أنه مدرك بانطباع معناه ومثاله وانما هو المعنى والمثـال لا محالة ولا يتحقق كيف يكون ذو المعنى مدركا به أو لم يتحقق ونحن إذا رجعنـا أذهاننا فى هذا المحصول العام وهو أن الادراك يتم ويتحقق بلقـاء الذات المدركة للذات التى تدركها وجدناها مصدقة به مكذبة لنقيضة وهو أن يكون المدرك مباينا لذات المدرك الا انا فهمنا هـذا اجتماعا ولقاء وضعيا مكانيا أو مباينة مكانية وضعية كأن مفهوم الوضع والمكان أمرا زائد على ملاقاة الذات للذات وعارضا لها كما أن مفهوم الذاتين غـير مفهوم وضعيها ومكانيها وانما يلزم حيث يلزم ويرتفع حيث يرتفع أعنى أنه أن يصح لنا تجرد الذاتين عن الوضع والمكان صح لذلك تجردها فى لقائها وأن لم يصح وهـــذا شىء مرجعه لا محالة إلى تأمل النفس لهملتفته إليه متخلصة فى القول والاعتقاد من الالتباس والاختلاط وحكمها فيه على هـذه الصفة وبهذا الشرط مقبول غير مردود لأنه فعلها الخاص الذى لاشريك لها فيه .

وأما تتميم المعرفة بأصناف الادراكات وما يختص به كل واحـد منها بعد هذا المحصول العام وأسباب حصول مايحصل من هذا بعد كونه حاصل النفس فنشرع الآن فى تحقيق القول فيه .

الفصل السابع

فى تصفح ما قيل فى البصر والابصار بالشعاع والانطباع وما قيل فى السمع

أما القول بأن الادراك البصرى يتم بخروج شعاع من الحدقة يمتد إلى المبصر حيث هو فيدركه فقد يفهم ذلك على وجوه — منها أن يكون هذا الشعاع الخارج مدركا بنفسه — ومنها أن لا يكون هو المدرك بل يكون فيه المدرك مثل قوة يكون هو حاملها — ومنها أن لا يكون مدركا بنفسه ولا فيه المدرك بل هو قابل حامل مؤد إلى المدرك ولا يكون هو القوة الباصرة . ولا القوة الباصرة فيه وأما القول بأن الادراك بالبصر يكون بتأدى شبح المرئى إلى العين وبانطباعه فيها كانطباعه فى المرآة فقد قيل معه بأن القوة الباصرة ليست فى العين وانما هى فى ملتقى العصبتين الحاملتين للروح الباصر إلى العين وأنه لو لا ذلك لكان المبصر بالعينين جميعا من الشىء الواحد اثنان فهو مخالف للأول موافق له — أما الخلاف فمن جهة خروج الشعاع ولاخروجه — وأما الموافقة فمن جهة التأدى إلى ملتقى العصبتين فان بعض القائلين بالشعاع يقولون أنه يحمل الصورة المرئية إلى هناك لتدركها القوة الباصرة .

وبعضهم يقول إن الإبصار بالشعاع للشىء وهو فى موضعه ولذلك يبصر الأحول الشىء الواحد شيئين لاختلاف موقع الشعاعين من العينين وهؤلاء يقولون لاختلاف موقعه فى محاذاة ملتقى العصبتين فهؤلاء رأوا أن الإبصار يكون من خارج الدماغ وهؤلاء رأوا انه يكون فى داخله وبينها مناقضات ومجادلات كثيرة بكلام مختلط غير متسق — فمنها أن القائلين بتأدى

الاشباح إلى العين والروح يحتجون على القائلين بخروج الشعاع من العين بان يقولون إن هذا الشعاع الخارج الذى تدعونه أما أن يكون جسما وأما أن يكون غير جسم فان قلتم انة جسم تكونوا قد قلتم بخروج جسم من الحدقة على صغرها يمتد إلى فلك الكواكب الثابتة فيدركها وهو قول مستحيل شنع ولو كان لقد كان يكون دقيقا جداً ضعيفا يضطرب عند العدو السريع وتموج الهواء وينقطع بمصادمة أجسام أخرى — وكان الكثير من الناس يحجب ابصار بعضهم بعضا ويمنعها عن الإبصار وليس كذلك فيما ترى وأن كان غير جسم فهو عرض فى الجسم فكيف يسرى فى الهـــواء على سبيل الاحالة المستمرة للهواء الذى يسرى فيـه حتى يبلغ إلى حيث يبلغ أو على صفة أخرى ولو كان عـــلى سبيل الاحالة لقد كان إذا إجتمع كثير من الناظرين تصير أبصارهم أتم وأقوى لقوة الاحالة وتعاضد القوى عليها ومجادلات أخرى لانطول بذكرها ولم نستوف هذه أقسام القول حتى نستوفى أقسام المناقضة والمجادلة فان لأولئك أن يقولوا بأن هذا الخارج جسم يعظم مقداره ويمعن فى التزيد فى ذهابة بالغا مابلغ ويتعذر على هؤلاء ردهم لقولهم بتبدل الأقدار على الأجسام وتجويزهم تزيد مقاديرها بأنفسها من غير زيادة ترد عليها ولايجعلون لهذا التجويز حداً محدوداً ولا يستحيل عندهم لامن جهة الزيادة ولامن جهة اسرافها أن يقال ان هذا الخارج يعظم مقداره بالزيادة حتى يبلغ الفلك الأعلى ولذلك تصغر الأشياء البعيدة عن إبصـــارنا لصغر ما عساه ينتهى إليها من هذا وكذلك يردون حجة التموج بأن يقولوا أن تموج الجسم الخارج لايضر فى ابصارنا إذ الشبح يتأدى بتوسطة إلى البصر سواء اعوج أو استقام ان كان حاملا لامدركا وأن كان مدركا بنفسه فالتموج يكون فيه مناقضة ما — والقـــائل بأنه كيفيه تنبسط فى الهواء على سبيل

الاحالة لا يقبل المناقضة القائلة بقوة الابصار عند كثرة الناظرين حيث يعين بعضهم بعضا فانهم يقولون أن لكل ناظر كيفية تخصه لاتعينه فيها كيفية الآخر ولا تفيده فان هذه المعونة انما تنفع إذا استعصى القابل على الاحالة والهواء لايستعصى عن قبول أقصى حدودها خصوصاً إذا كان صافيا وأن خالطه جسم لايقبلها لم تنفع المعونة إذ لا يجعل غير القابل قابلا واستبعاد الأذهان لهذا لايكون حجة يرد بها .

والقائلون بالأشباح التى تتأدى يرد عليهم بحجة قاطعة نقول أن الحدقة والروح التى فيها كيف تسع لانطباع صورة السماء على عظمها وهى على مقدارها الذى هو أصغر منه جداً وكيف تنطبق الصورة العظمى على الصغرى وكيف إذا تفاوت الحد فى التقدير هذا التفاوت الشنع ـ فان قيل انه ينتقش أولا فأولا ولا بحسب المحاذاة لأن البصر إنما يدرك من الشىء جزءاً صغيراً بعد جزء صغير وهو قدر ما يحاذيه منـــه لسرعة انتقاله فى محاذاة المرئى ومسامتته لكثير من أجزائه فى الزمان القصير فيظن المدرك انه قد ادرك الكل معا .

فيقال فى جوابه أن هذه الأجزاء المدركة بمحاذاة البصر لشىء منهـا بعد شىء أن كان المدرك منها أولا فأولا ينمحى أوله قبل ثانيه ولا تجتمع الأجزاء عند البصر معا فلا يتحقق للمدرك مقداره ولايدركه المبصر ببصره إذ لاتجتمع له اجزاؤه المدركة معـا وأن أدرك وأبصر فقـــد اجتمعت الأجزاء التى لاتسع العين مقدارها فكيف تنتقش صورته فيها ونحن نعلم أنا نبصر الأشياء بمقاديرها المختلفة بالصغر والعظم وأصغرها فى ذلك مثل أكبرها من حيث يرى على مقداره الخاص به ونقصانه عن غيره وزيادته عليه مرئية

بالبصر مقيسة بالذهن ـ فلعلهم يقولون فى جواب هذا ما يقولونه من أن قوى أخرى غير القوة الباصرة وهى القوة الخيالية التى تحل الروح الذى فى مقدم الدماغ ويسمونها حسا مشتركا هى التى تقبل الصور المتأدية إلى الحدقة أولا فأولا وتضيف الاوائل إلى الثوانى منها فتدركها معا ـ قالوا وبهذه القوة يرى الشىء الذى يدور بحركته دائرة فى الهـــواء وهو لا يبقى فى اجزاء الدائرة معا والقول فى هذه القوة وصغر محلها لأنه جزء من الروح الدماغى كالقول فى الحدقة لا بل فى الدماغ بأسرة لا بل فى جميع البدن فان الانسان يرى الجبل العظيم والقطعة الكبيرة التى هى فراسخ من الأرض والسماء التى تكون اضعافا يعجز عدها ولا ينسب حـدها إلى البدن بأسرة فكيف إلى الدماغ فكيف إلى جزء صغير من اجزائه وهو هذا الروح وما هو فيه وهذا رد أصدق من ردودهم على خصومهم وأشهر وأظهر من أن يخفى أو يتمحل له بتلبيس أو مغالطة موهمـة لجاهل من السامعين فكيف للعلماء والقائلون بالشعاع الخارج من البصر فسواء كان عنـدهم أن الشعاع هو المدرك بنفسه أو فيه المدرك بنفسه وإذا لم يكن هو أو ما فيـه نفس الانسان التى هى ذاته التى تشعر بأنه هو الذى أبصر فلا يكون الانسـان هو البصر حيث يكون الشعاع أو ما فيه هو الذى أبصر لأنه غـيره فان كان إذا ادرك يؤدى إلى النفس فغيره ينوب منابه فى التأدية ولا حاجة إلى القول به .

فان قيل أن الهواء لا يؤدى قلنا أن النفس التى هى ذات الانسان الباصر . وكانت تدرك المرئى عند ظروف هـذا المخروط فقد صارت هى آلته مع المخروط وإذا كانت هى التى تصير آلة بنفسها فلا حاجة إلى المخروط إذ ليس قوامها به ولا هو حاملها وأن كانت تدرك الصورة التى تتأدى عن المرئى لا المرئى حيث هو وتدركها فى المخروط خارج العين والبدن ففى أى موضع

منه يكون وأى حدوده بذلك أولى باستقرار الشبح فيه حتى تدركه النفس من الآخر وأن كان هذه المخروط بعيد المثال والشبح إلى العين بطل ذلك بادراك العظيم من المقادير فقد اختل الرأيان وبطل القولان معا فعلينا أن نطلب الحق فى ذلك بنظر أكثر امعانا وتحقيقا من هذا .

والإدراك بالسمع فقـــد قيل فيه انه يكون بقرع الأجسام بعضها لبعض إذا تموج عنها الهواء بقـوة الجسمين المتصادمين فتأدت فيه أشكال التمويج الحـاصل من ذلك القرع إلى تجويف الأذن الذى هو الصماخ المغشى بالعصبة الحـــاملة للقوة الحساسة فتحس بأشكال ذلك التمويج على هيئتها بضعفها وقوتهـا وتدركها ولذلك إذا سد هـذا التجويف لم يسمع الصوت وكذلك لا يسمع أو يسمع خفيا إذا كان بين السامع والمصوت جسم كثيف يمنع تأدى التمويج إلى هذا التجويف وهذه القوة السامعة انما تدرك الصوت حيث يتأدى تمويجه إلى التجويف لا قبـله ولم ينته إلينا فيما قيل ما يخالف هذا فنعتبره ونقول ان السامع إذا سمع الصوت أدرك معه جهته وتفاوت بعده وقربه والجهة لا يبقى فى التمويج عند بلوغه إلى التجويف منها أثر يدركها السامع به فانه سواء فى الصوت والأمواج الداخـلة إلى هذا التجويف إذا دخلت إليه فى وقت وصولها إليه دخلت من ذات اليمين أو من ذات اليسار إذا كان لا يدركها الا فى وقت الوصول الذى هو الحصول فى الموضع دون الجهة وطريقها فكيف يدرك جهاتها فان ظن أن الجهـة المقابلة لموضع ما من التجويف تتوجه منها الحركة قارعة لذلك الموضع بشدتها حتى تكون الأمواج المتأدية من فوق تقرع ما يحاذيها من الأجزاء السفلية من تجـويف العصبة والأصوات المتأدية من الجهة السفلى يشتد قرعهـا للأجزاء العليا منه والتى

من جهة القدام للتى خلف والتى من جهة الخلف للتى من قدام كذلك على المقابلة لكل جهة .

فنقول أن الأمر ليس كذلك لأن الصوت قد يكون من الجهة اليمنى ويسد الأذن التى تليه فيسمع صوته بالأذن اليسرى ويشعر بمقامه وأنه من الجهة اليمنى وسبيل الأذن اليمنى مسدود ولا يدخل التمويج إلى الأذن اليسرى الا بعد ان ينعطف قبل دخوله إليها كدخول الواصل من الجهة اليسرى ويفرق السامع بينهما فى تلك الحال فليس إدراك الجهة بمقابلة قرع الصماخ كما قيل ـ فان ظن ان البعد والقرب يتم أدراكها والتمييز بينها يكون الأثر الحادث عن القرع عن قرب أقوى وعن بعد أضعف فليس كذلك لأنه لو كان لقد كنا إذا سمعنا الصوتين المتساوين البعد المختلفين بالقوة والضعف نظن أن أحدهما قريب والآخر بعيد ويشتبه علينا القرب والبعد بالقوة والضعف أو بالعكس خصوصا فى المصوتات الغائبة عن حس بصرنا وليس الأمر كذلك لأنا نميز بسمعنا ونفرق بمعرفتنا بين ضعيف من الأصوات قريب وبين قوى منها بعيد فليس ادراكنا للجهة والبعد لما قالوه ـ بل أقول ـ أن القوة المدركة للصوت لو كانت انما تدرك منه مالا فى سطح العصبة المفروشة فى الصماخ وحين تلاقيهـا لم يكن البته عندها فرق بين الأصوات المختلفة الجهات لأنها من حيث أتت تدخل بحركتها إلى تجويف الصماخ فتدركها هناك كما تدرك اليد بلمسها ما تلقاه ولا نشعر به من جهة اللمس الا حين تلمسه و حيث تلمسه ولا نفرق اليد اللامسة عند لقاء الملموس الوارد عليهـا بين وروده من أبعد بعد أو أقرب قرب لأن ذلك انما يدركه اللامس ببصره لا بيده واليد لا تدركه من حيث بدأ ولا فى مسافته بل من حيث انتهى إليها وعند المنتهى لا يبقى فرق بين البداية من بعد أو قرب اللهم الا أن يظن انه يخالف بقوة القرع وضعفه وقد قيل فيه .

وانما يميز بين ماضعف من الأصوات لبعده وبين ماضعف لضعف سببه من غير أن يستعين فى ذلك بحاسة أخرى فاذاً ليس ادراكنا لهذا التموج المصوت عند لقائه بحركة أمو جه بسطح العصبة الصماخية فقط لأنا ندرك منه مالايكون هناك ويبقى فيه منه أثر عند وصوله إلى هناك ومع هذا فنحن لانجحد ولا نشك فى إنا لا ندرك من الأصوات إلا ما يتأدى قرعه إلى التجويف الصماخى حين يتأدى قرعه إليه لأنه إذا انسد لم نسمع وقد بان أنه لايتم ذلك به على الوجه المذكور وكذلك فى العين لانبصر الا بها وحيث نحاذى المبصر وليس على الوجهين المذكورين من الشعاع والانطباع فلنطلب الآن بنظرنا الحق فيهما أعنى فى السمع والبصر على التفرق والاجتماع .

في وحدة النفوس الانسانيه

أو كثرتها بالشخص أو بالنوع

قد قال قوم من القدماء أن النفس الإنسانية واحدة بالشخص في جميع أشخاص الناس يشتركون فيها فهي نفس لهذا كما هي لذاك وتمثلوا عليه بشعاع الشمس الذي هو واحد يشرق على موضوعات مختلفة متكثرة فيتكثر بالنسبة إليها وهو واحد الجوهر والحقيقة والشخص في نفسه ولم يحتجوا على ذلك بغير التمثيل .

ويقال في جوابهم أنه لو كان للأبدان الكثيرة نفس واحدة لقد كانت حصة كل بدن منها إما أن تكون هي حصة الآخر بعينها أو تكون حصة الآخر غيرها ولو كانت حصة هذا البدن من النفس الواحدة التي يسمونها نفسا كلية هي حصة البدن الآخر لقد كان كلما ينسب من الافعال إلى نفس هذا ويوجد من الأحوال فيها ينسب إلى نفس الآخر ويوجد فيها فكان لايختص أحدهما دون الآخر بفعل ولا يتميز عنه بحال فكان إذا اغتم شخص من الناس يغتم الباقون وإذا فرح يفرحون لأن الذي ينسب إليه الفرح والغم هو النفس التي هي واحدة فيهم ، وكذلك كان يلزم أن لايعلم أحد من الناس ويجهل الباقون ولا يذكر وينسون ولا يريد ويكرهون أو يكره ويريدون لأن كل هذه الأفعال والأحوال إنما هي للنفس دون البدن وللبدن بالنفس فاذا كانت النفس في الأشخاص بأسرهم

واحدة بالشخص يشتركون فيها وجب اشتراكهم لا محالة فى هذه الأحوال والأفعال وتجد هذا فى غاية الاستحالة والمخالفة للموجود فليست حصة كل بدن من النفس التى يسمونها نفسا كلية هى حصة البدن الآخر حتى تكون واحدة للكثيرين الذين فيهم العالم والجـــاهل والذاكر والناس والمسرور والمهموم فنفس كل بدن غير نفس البدن الآخر بالشخص .

فان قيل أن هذه النفوس على مايقولون لها كثرة متعـددة بالنسبة إلى الأبدان ووحدة كالشعاع المذكور بالاتصال .

قيل أن هذا الاتصال أن كان يوجب مشاركة فى الأحوال والأفعال كما يوجب فى الماء المتصل امتزاج مايقع فيه بعضه ببعض فقد أبطلنـا ذلك بقولنا الذى أبطلنا فيه الاشتراك فى الأحوال والأفعال وأن كان لايعود بمشاركة فى ذلك فلا تمنعه فى هذا الاحتجاج فنؤخرة إلى حيث نتكلم على الوحدة بالنوع والماهية فيثبت أو يبطل فى جملته وعلى أنا لايلزمنا الاشتغال بأبطال الاتصـــال المحض الذى لايعود بشركة فى ماهية ولا فى حال من الأحوال الأخرى وقولهم نفس كليـة أن أرادوا به الكلى المتعارف بين الحكماء فذلك أمر ذهنى الوجود والوحدة لا شىء وجودى حاصل بوحدته فى الأعيان فان المعنى الواحد فى الذهن كمعنى الإنسان يقال على كثيرين لكل واحد منهم بانه هو وذلك مما لا يمنع ولا يرد فان لكل كثرة من الموجودات نوع أشتراك فى معنى يصير لما به فى الذهن معنى كليا يقال على كل واحد منها كقوله على الآخر على ما عرفت والمتمثلون بشعاع الشمس الواحد على وحدة النفس أن كانت النفس عنـــدهم كعين الشمس كانت واحدة كما يقولون ولم تكن هى المتصلة بالأبدان والمتصرفة فيها وإنما المتصل بهـا هو

الذى يجرى مجرى الشعاع الواصل إلى ما يقع عليه والملاقى لما ينسب اليد ، وان كان الشعاع هو النفس فقد صح أن حصة كل واحد منه غير حصة الآخر وانتهى الكلام .

وقال قوم بكثرة النفوس للبدن الواحد وهم أما القائلون بكثرة القوى وقد قيل فى جوابهم ما كفى وأما القائلون بنفوس وأرواح تطرأ على أبدان فتزاحم النفوس التى لها عليها مما ينسب إلى الجن والشياطين وغير ذلك فهو قول لا يتأتى لى فيه منع كلى ولا إثبات بنظر حكمى ما تركه سدى يعترف به من يعرفه وينكره من يجهله أو يعلم بطلانه والأكثر والأغلب والأشبه والأوجب هو المعلوم المشهور من أن لكل بدن نفسا واحدة وليس للأبدان الكثيرة نفس واحدة ولا النفوس الكثيرة تجتمع فى بدن واحد على أن كل واحدة منها نفس له مثل الأخرى هذا فى الوحدة بالعدد .

فأما ما يظن فى نفوس الناس وأنها واحدة بالنوع والماهية لتشابه صور الأشخاص الإنسانية فهو المطلوب الذى ننظر فيه الآن . فنقول أن النفوس الإنسانية أما أن تكون بأسرها واحدة بالنوع والماهية لا تختلف إختلافا ذاتيا وأن إختلفت بأحوال عرضية تلزمها وتطرأ عليها من أسباب خارجية كالأبدان وعلائقها وما يتسبب منها وما يكون معها وأما أن تكون بأسرها مختلفة الحقائق لا يشترك كلها ولا بعضها فى حقيقة واحدة بل لكل واحدة طبع وماهية تخالف به الأخرى أو يكون تشترك طائفة دون طائفة منها فى الماهية والحقيقة وتخالف بذلك طائفة أخرى — فهذه أقسام ثلاثة قد اختلفت الناس فيها فقال الأكثر من المشهورين بالحكمة باتفاقها فى الحقيقة والماهية وقال قوم لا ينسبون إلى إصالة فى الحكمة بخلافهم .

وهذا إختلاف فى ذلك أما بين كل شخص وشخص أو بين طائفة وطائفة أو بين طائفة وشخص على ماتوجبه القسمة فأما إختلاف الأشخاص فى ماهية النفس وحقيقتها حتى لايشترك منهم أثنان فى حقيقة فلم يقل به قائل تصريحا .

وأما طائفة فقد قال به من صرح فقال قولا شعريا يشبه الاحتجاج وهو هذا البيت من الشعر .

والأنس جنس على الأنواع مشتمل فيه الوسيط وفيه الدون والأول فكأنه جعل العلية من النـــاس والسفلة والمتوسطين أنواعا تحت جنس الإنسان تنفصل عنه بالفصول التى بها علا العالى وسفل السافل وتوسط المتوسط من الخير والشر والفطنة والغباوة والقوة والضعف ونحوها . فننظر الآن ونقول أن النوع يقال فى المنقول من عرف المتقدمين على مفهومات والمفهوم الذى استعملة المحققون فيها رسموه بحسبه بانه الكلى المقول على غير مختلفين بالحقائق الذاتية فى جواب ماهو ورسموا الجنس بانه الكلى المقول على مختلفين بحقائق ذاتيـــة فى جواب ماهو . والمحقق المتأخر منهم فسر مفهومات هذه الألفاظ تفسيراً ظهر منه أن الجنس معنى لكى تنضاف إليه الفصول الذاتية فتكون منها الأنواع ويكون الجنس عاما فى كليته لتلك الأنواع التى كل واحد منها يشارك الآخر فى حقيقة الجنس ويخالفه بحقيقة أخرى ذاتية هى التى تسمى فصلا فيكون النوع محصول معينين بأحدهما يشارك نوعا آخر فى حقيقته وذلك هو معنى جنسه بالمعنى الآخر يتميز عن شريكة فيه وذلك هو الفصل فكان لكل نوع بهذا المعنى جنس وفصل وقال أيضا أن للنوع مفهوما آخر لايعتبر فيه

الجنس وهو بمفهوم الرسم الذى تقدم ذكره حيث قال أن النوع هو المقول على غير مختلفين بالحقائق الذاتية فى جواب ماهو. فمفهوم النوع بهذا الاعتبار لم يدخل فيه شريك فى جنس ولم يدخل فيه معنى الجنس فلم يكن فيه تركيب فى المفهوم من الجنس والفصل كما كان فى الآخر لكن معنى النوعية حصل فيه بمعنى الكلية وهى القول على كثيرين مع فصل سلبى وهو أن الكثيرين الذين قيل عليهم غير مختلفين بمعان ذاتية وأن اختلفوا بأعراض ولو احق عرضية ـ ثم قال مالا يخالفه فيه قول السلف أن هذا النوع لاتحتاج نوعيته إلى كثرة وجودية أيضا يكون مقولا عليها بالفعل بل يكفى فى مفهومه أن لايكون فى الوجود منه إلا غير واحدة بالعدد وإنما يجوز عند التوهم تصور كثيرة من أمثالها كالشمس التى ليس منها فى الوجود إلا شخص واحد وإنما لها جواز توهم أمثال فى الذهن يعتبر نوعية المعنى بالقياس إليها . ولو لم يكن فى الوجود أيضا ذلك الشخص الموجود بل كان القول والنسبة إلا مافى الذهن والتصوير من أشياء لاتختلف إختلافا ذاتيا فيقال لمثل هذا المعنى المنسوب إليها نوع بهذا الاعتبار فقد بان من هذا أن كل شىء بسيط لاتركيب فيه لايقال عليه جنس ولا يشارك نوعا آخر فى معنى الجنس ويقال له نوع بهذا الاعتبار وهو القول على كثيرين غير المختلفين بالذات فى جواب ماهو . وقد سلف فيما قبل تحقيق وحدة النفس الإنسانية الموجودة فى الشخص الواحد مما شعر به الإنسان من نفسه شعورا صادقا نحسب ذلك لاتلزم فيها مشاركة لأشياء أخرى فى معنى ذاتى حتى يكون جنسا لها ويتميز عنها بفصل أو فصول وأن كان قد قيل أن الأجناس والفصول لاتوجب فى الأشياء التى تقال عليها تركيبا وجوديا وإنما توجبه فى مفهوماته الاعتبارية وهذا إذا حقق القول فيه كما حققنا

كان مناقضا لما قيل فى الجنس والنوع والذاتى والمقول فى جواب ماهو . فان كانت النفوس الإنسانية نوعا واحد فليس لنوعها جنس حقيقى يقال عليه مع أنواع أخرى حتى يوجب فيها تركيبا من حقيقتين مختلفتين أحداهما حقيقة الجنس المشتركة لها ولغيرها والأخرى حقيقة الفصل التى يتميزها بها والحد الذى ذكروه بقولهم أنها جوهر غير جسمانى محرك للبدن يكون رسما وتعريفا بأوصاف عرضية لا ذاتية فأما أن النفوس الإنسانية ليست واحدة بالنوع ولا متماثلة الجواهر والحقائق فانه يعرف من اعتبار الموجود منها حيث نجد فى الناس العالم والجاهل والقوى والضعيف والشريف والخسيس والخير والشرير والغضوب والخمول والصبور والملول . وبالجملة فانك تجدهم مختلفى الأخلاق والهمم والقوى . وهذا الاختلاف أن كان له أصل ومرجع إلى غرائز نفوسهم الأصلية وفطرتها الأولية فقد صح إختلافها بالجوهر والماهية وأن كان كله اكتسابيا عرضيا كما قال من مثلها بالنار التى يختلف لهيبها فى الصورة وفى كيفية الالتهاب وكيته وزمانه لاختلاف المواد التى اشتعلت فيها كقصب وشعر وحطب ودهن وهواء كثيف ولطيف متموج وراكد تمثيلا على الأبدان وامتزاجها بمواد الاشتعال على الواردات عليها من خارج بما يحيط بالشعل من هواء يزداد فيه ضوءها وينقص ويسرع فيه التهابها ويبطىء ويسكن ويتموج فلا يلزم لأجله اختلاف النار فى ناريتها كذلك لايلزم اختلاف النفوس فى جوهريتها. اقول ولا نفاقها عند التحقيق فنعتبر ذلك لتحقيقه من موجودات الأحوال المختلفة واسباب اختلافها .

فنقول قد قال القدماء فى الأنواع المختلفة من ذوات النفوس أن اختلاف

إمزاجها وأشكالها لاختلاف نفوسها فى طبائعها وخواصها فحرارة مزاج الأسد مقصودة لموافقة نفسه فى الشجاعة والجرأة ، وبرودة مزاج الأرنب لموافقة نفسه فى الضعف والجبن وكذلك لكل منها فى خلقة بدنه من الالآت كالأنياب والمخاليب للأسد والاسنان العريضة لراعى العشب والمنقار للاقط الحب والمنسر للجارح فجعلت الأمزاج والأشكال فى الأبدان مختلفة بحسب اختـــلاف النفوس فى طبائعها وأفعالها التى تصدر عنها بحسبها وقالوا فى الأشخاص المختلفة مما يرونه نوعا واحداً بخلاف ذلك حيث جعلوا اختلاف النفوس لاختلاف أمزجة الأبدان وأحوالها فالذى مزاج قلبه حار شجاع والذى مزاجه بارد جبان وأمثال ذلك. وكأنهم اعتبروا باحوال الأبدان فى الاستدلال على أحوال النفوس فيما رأوه وعللوا أحوال البدن بالنفوس التى اعتقدوا فيها الخلاف ونسبوا اختلاف النفوس لاختلاف أمزجة الأبدان وأحوالها فالذى مزاج قلبه حار شجاع والذى مزاجه بارد جبان وأمثال ذلك . وكأنهم أعتبروا باحوال الأبدان فى الاستدلال على أحوال النفوس فيما رأوه وعللوا أحوال البدن بالنفوس فيما رأوا فنسبوا اختلاف الأبدان إلى اختلاف النفوس حيث رأوا فى النفوس التى اعتقدوا فيها الخلاف ونسبو اختلاف أفعال النفوس إلى اختلاف الأبدان وأحوالها فيما رأو فيه اتفاق النفوس بحسب الرأى والمثل لا بحسب النظر التام الذى يوفى الاعتبار والقول بحسبة حقه .

قال بعضهم أن نفس الأسد أعد لها من المزاج الأصلح ومن شكل البدن الأوفق ولم يكن ذلك هو الأصلح والأوفق لنفس الانسان ولا لنفس غيره من أنواع الحيوان فقال أن الصقلبى من النـاس لو صار مزاجه كمزاج الهنـدى والحبشى لمرض أو مات فان لكل شخص مزاجا يخصه يصح به

ويمرض بخروجه عنه إلى حدى زيادة ونقصان فان تعداها مات فوافق قوله فى أصناف الناس قوله فى أنواع الحيوانات الآخرى التى نراها مختلفة النفوش بالطباع والماهية وهو يرى اتفاق النوس فى الحقيقة النوعية فتناقص بذلك رأيه.

ونحن نعلم أن أشخاص الناس من هو ابراد مزاجا من آخر ومنهم من هو آخر مزاجا وإذا خرج كل واحد منها عن مزاجه الذى يصح به إلى حد فى الزيادة والنقصان ينتهى إلى حد مزاج الآخر الذى يصح به الآخر يمرض أو يموت ولو كان زيادة أحدهما على الآخر فى القوة والصحة بمزاج مخصوص لكان الآخر المقصر فيها إذا انحرف مزاجه إلى جهه مزاجه يزداد قوة وصحة حتى إذا بلغه ساواه فيها فكيف ولا يؤثر ذلك عنده صلا حابل يؤثر ضررا من مرض أو موت فلم وافق هذا المزاج هذا ولم يوافق ذاك ثم إنك تعلم أن الانسان يتغير مزاج بدنه من جهة اخلاق النفس حيث يغضب فيسخن مزاجه ويغتم فيجف ويهزل ويفرح فيرطب ويخصب ولم تكن الحرارة فى مزاجه أوجبت فى نفسه الغضب بل حالة الغضب التى طرأت على نفسه أوجبت حر مزاجه وان كان العكس قد يعد ذلك ويؤثر فى إخلاق النفس لكن الغضب يسخن البدن وليس بحار والفرح يرطبه وليس برطب وإنما النفس لما إنصرفت باخلاقها وحالاتها نحو فعل من أفعالها هيأت البدن بهيئة موافقة لصدوره فلزمت أحوال البدن عن أحوال النفس وفعلت النفس فى البدن وغيرته بحسب الأوفق لها فيدل هذا وأمثاله على أن النفوس المختلفة الجواهر والطباع مختلفة الأخلاق الأفعال فلذلك أتخذت إبدانا مختلفة الأمزاج والاشكال والأحوال كما أتخذت نفوس الانواع الأخرى .

ويستدل عليه بأن تغير أحوال النفوس بالعادات بغير أحوال الابدان وتنقلها من حال تارة إلى حال حتى أنها تتبدل مع الافراج الأشكال فتنتقل خلقة الشرير إذا صار خيرا إلى خلقة الأخيار والجاهل إذا صار عالما كذلك أيضا وكيف لا يكون الاختلاف فى جواهر النفوس وهى مختلفة بأحوال لا تعلق لها بالأمزاج والاشكال البدنية كمحبة الصنائع والعلوم وإيثار فنون منها دون فنون بل إذا أجدت التأمل رأيت شرف النفس وخستها وكرمها وبخلها إلى غير ذلك من أخلاقها الغريزية لا تتعلق بمزاج البدن ولا تختلف باختلاقه ولا تتبدل بتبدل حالاته ولا يوجد التماثل فيها والتفاوت من المتماثلين فى الأمزجة وفى المتقاربين بل ترى بينهم فى ذلك بعدا كلما نسبته إلى حال بدنيه رأيته من عنده ضدها ولم ترها ولا ما يقاربها لازمة الوجود فى كل من عنده مثلها أو ما يقاربها فترى الفطنة فى حار المزاج وبارده ورطبه ويابسه ولا تراها فلا يلزم فى ذلك نظاما ولا يتشابه فى المتشابه ولا يتقارب فى المتقارب بل وترى الإنسان الواحد يسخن مزاجه جدا ويبرد جدا وهو على خلقه النفسانى وغريزته الأولى ولو كان من المزاج لاختلف باختلافه وانحرف بانحرافه وانتقل إلى الضد بانتقاله فتعلم من ذلك أن نفوس الناس مختلفة الجواهر والطبائع قبل اختلاف أمزجة الابدان وأشكالها وتختلف أحوال الأبدان لاختلاف حالات النفوس أكثر وعلى الاكثر وفى الاكثر وتختلف حالات النفوس لاختلاف حالات الأبدان أقل وفى الأقل وعلى الاقل ولكنك تقدر على تمييزها حيث تجد ما فى النفوس من الأحوال المختلفة باختلاف أمزجة الابدان وحالاتها يوجد ويزول ويزيد وينقص بحسب وجوده وزواله وزيادته ونقصانه فى حالات الابدان ولا ترى ذلك كذلك فيما ليس كذلك وأقل ما فى يدك من هذا النظر أن وحدة النفوس بالنوع واتفاقها فى

الحقيقة والماهية لم تصح لك عليه حجة توجب عندك اعتقادا ولا ظنا غالبا وقد سمعت فى اختلاف جواهرها ما سمعت .

وكلما أمعنت فى التأمل والاعتبار عرفت وقد نقل عن أرسطوطاليس قول يوافق هذا .

قال إن الحرية ملكة نفسانية حارسة للنفس حراسة جوهرية لا صناعية ونحن نعلم أن فى الناس الاحرار وغيرهم ولو كانت جواهر النفوس وطبائعها متفقة للزم من قوله بأنها جوهرية أن يكون الناس كلهم أحرارا .

وقال أيضا إن الحرية طباع أول جوهرى لا طباع ثان اكتسابي وهذا كثر تصريحا من الاول والذين تكلموا من الحكماء على النبوة والأنبياء قالوا أن النبوة خاصية لنفس شريفة ويقول بعضهم أن المزاج الصالح لقبول هذه النفس لا يتفق إلا نادرا وفى حين فى بعد أحيان فتستوفق المزاج لها وتستصلحه بحسبها وتعدد خواصها فى الأفعال البدنية التحريكية النقلية الاحالية . فنقول أنها تقتدر على نقل الثقيل الذى يعجز عنه غيرهـــا وعلى قلب طبيعة النار هواء بارداواحالة الهــواء ماء والعصا ثعبانا ولا عجب لأن الطبيعة التى تقلب الخبز دما دونهـا فى القوة والمرتبـة وفى الاحـــوال والخواص التى لها فى ذاتها وبقياس معلوماتها التى تنفرد بها عن البدن .

ومن يعتبر أحوال الناس يجد من هذا ما يبعده عن قبول غيره فان من الأخلاق الغريزية ما يبعد عن الحالات البدنية كشرف النفس وخستها يشبع الجائع ويكتسى العريان ويستغنى الفقير وهو على مهانته وخسة نفسه ويعرى

الكاسى ويجوع الشبعان ويفتقر الغنى وهو على شرف نفسه وعزتها فان ذهبت إلى أن العادة مكنت الملكة وجدت المولود غنيا مكفيا وقد يكون مهينا خسيسا والمولود محتاجا فقيرا وقد يكون شريف النفس عزيزها وكذلك يعتبر فى باقى الاخلاق كالحقد والحسد والسفه وكرم الاخلاق فى مقابلاتها مع اختلاف أحوال الأبدان الاصلية والطارئة على ما قيل ، هذا من جهة الاعتبار بالأفعال ولوازم الأحوال فأما من جهة العلل والأسباب فنذكره فى الذى يلى هذا الباب .

الفصل العشرون

فى تعرف العلة أو العلل

الفاعلية للنفوس الانسانية

إذا كانت المعلومات أعرف عند المعرف من العلل عرفت العلل بمعلولاتها نعلم من المعلومات وجود العلل الذى لزم عنه وجود المعلولات فى الاعيان ولزم من وجود المعلولات وجود العلل فى الأذهان فيكون العلم أنقص حيث يكون المسبب الموجب للعلم هو المسبب الذى أوجبته العلة فى الوجود وإذا كانت العلل هى الاعرف كان العلم أتم حيث يكون سبب الوجودهو سبب العلم بعينه والتعليم فى كل شىء هو تعريف الشىء بما هو اعرف منه عند المعروف سواء كان علة أو معلولا فان العلل قد تكون معروفةالذوات خفية العلية فتكون وان استغنى فى معرفة ذواتها عن لو احقها ومعلولاتها فلا يستغنى عنها فى فعروفة عليها لها وعلة النفوس الإنسانيةوعللها أما أن تكون أخفى منها وجودا وعلية وأما أن تكون ظاهرة الوجود خفية العلية وعلى كل حال فهى أما أجسام وأما غير أجسام والأجسام بذواتها ومن حيث هى أجسام لا تكون عللافاعلية لشىء وإنما هى العلل الهيولانيةللموجودات فى الهيول ، فعلل النفوش الفاعلية مما ليس بجسم فهى إذا ما ذوات قوام ووجود بالأجسام وفيها بذواتها وافعالها مع عناه كالنفوس . وأما متعالية عنها فى الوجود وصدور الافعال وقد عرفت الأجسام وغير الأجسام ومما فى الأجسام ومع الاجسام وليس فى الأجسام فيما سبق

من الكلام ، ومحال أن تكون علل النفوس أعراضا حتى يكون قوامهـا فى وجودها بالاجسام لان العلة تلزم أن تكون أتم وجـودا من المعلول فـلا يكون ما قوامه بجسم هو موضوع له علة فاعلية لجوهر غيرجسماني ولاتكون العلة القريبة الفاعلية للنفوس الإنسانية من الجواهر القديسة التى لا علاقة لهـا بالأجسام لكون النفس الإنسانية متعلقة الافعال بالآلات التى هى اجزاء وأرواح فى الأجسام والمعلول يشبه العلة وكل ما فيه بذاته من العلة فعلـل النفوس كالنفوس فى انها جواهر غير جسمانيةووجودها أتم واسبق واغنى من الموضوعات من النفوس الإنسانية .

فان قال قائل انك إذا أوجبت أن تكون عـلة النفس التى هى جوهر غير جسمانى متعلق بالبدن الانساني جوهراغير جسمانى متعلقا بجسم أيضـا تسلسل ذلك إلى مالا نهاية له أو انقطع عند غير جسمانى لا يتعلق بالاجسام فاجعله ذاك الان واستغن عن مخالفة الأوائل الذين قالوا بالعقل الفعـال ـ كان جوابه انني نسبت عليه ما تحت السماء إلى السماء نفسا إلى نفس وفعلا إلى فعل وحالا إلى حال ثابتا إلى ثابت وحادثا إلى حادث وانسب ما فى السماء إلى ما فوق السماء ان لم يكن بالمكان فبالعلية والشرف ولأن النفوس الانسانية متصرفة بالاجسام فى الاجسام بألاتها لا بذواتها فهى فقيرة فى أفعالها اليهـا فعللها كذلك فى كونها متعلقة بالاجسام من جهة أفعالها هذا دليل ذلك، وذلك سبب هذا ولكونها أشرف من هذه النفوس كانت أجسامها التى هى متعلقة بها أشرف من هذه الأبدان التى تعلقت بها معلولاتها ونسبة تلك إلى أجسامها كنسبة هذه إلى أبدانها ولان العلة اقدم وجودا من المعلول فكذلك لوازم العلة وما معها اقدم وجودا من لوازم المعلولات وما معهـــا فتلك الاجسام

لذلك اقدم وجوداً من هذه الاجسام وليست من قوى مركبات هذه الأجسام ولا من بسائطها فانها كلها معروفة القوى والافعال أما العناصر الاول فلا تزيد أفعالها على إسخان وتبريد وترطيب وتجفيف وتسكين فى مواضع معينة وتحريك اليها لكل واحدة واحدة لا تتعداها وهى فى القوة والتأثير أيضا محدودة بحسب الجسم الذى تصغره بضعف وتعظمة بقوى والقوى المعدنية التى من أوائل تراكيبها بالقوى الطبيعية محدودة الافعال والقوى أيضـــا ونفوس النبات وباقى الحيوانات مافيها إلا ماهو أضعف وأعجز من نفس الانسان والأعجز الأضعف لا يفعل الاقدر والاقوى أى لا يـكون علة له فما فى العناصر المحضة ولا فى المركبات منها ماله قوة يصلح بها أن يكون علة للنفوس الإنسانية فترجع العلية إلى الاشخاص السماوية من الـــكواكب وروحانياتها التى أجرامها أعظم وأعلى وجواهرها أبسط واقوى وألوانها التى هى أنوارها أشرف وأبهى الباقية ذواتها والقار من صفـاتها مع تبـدل حركاتها وتغير مناسباتها فى محاذاتها ومسامتاتهـــا بجواهر النفوس التى هى معلولاتها تشبه جواهرها أعنى جواهر نفوسها مشابهة المعلول لعلته فى البقاء والقوة والادراك والغناء عن الموضوع المعرض عفارنته للعدم والفناء وفى أحوالها من جهة علاقتها بالابدان وأفعالها المحدودة بالموجبات والدواعى فى كل حال ومكان وزمان تشبه عللها من جهة الحركة التى بها تستبدل المكان وكل حادثات الكون والفساد قد لاح ويتضح رجوعها فى السببية إلى هذه النفوس المتعلقة بالاشخاص السماوية المستديمة للحركة الدورية التى دوامها تغير وتغيرها دوام يتصل بها الزمنى بالازلى فى السببية والمحدث بالقديم فى المعلولية فالنفوس كذلك أيضا فى جواهرها الباقية وحوادث أفعالهـــا

المتجددة الفانية وعلاقتها بالأبدان المتصلة المنفصلة التي تعلق بالبدن وتظهر فيه كطالع بطلوع وتنشأ قوتها فيه وقدرتها كما يقوى النور بالعلوم ثم يضعف كمتوجه إلى الغروب ثم ينفصل كغارب أقل فكذلك نرى نشؤ الأطفال وقوة الشبان وتقارب أحوال الكهول في الصعود والنزول وضعف الشيوخ وموت الفاني لازم ابداً لا يزيله علاج ولا يصلحه دواء لان السبب فيه يستتبع المسبب، والمسبب فيه يتبع السبب من السماء وكواكبها ونفوسها الفعالة المحركة لها التي وجود هذه النفوس عنها وعن أسبابها وعللها فنفس عن نفس وحال عن حال وحركة عن حركة وقرب عن قرب وبعد عن بعد واتصال عن اتصال وانفصال عن انفصال وجزئيات أحوالها ونسبها من جهة عللها وعند موضوعاتها وأدواتها توجب ما يحدث لها من أفعالها وارادتها في كل حال ووقت ولأن هذه النفوس السمائية لهذه الأشخاص الكثيرة كثيرة تكثرت النفوس الانسانية فيما يوجد معا وكون هذه الأشخاص السمائية مختلفة الاقدار والأوضاع والأنوار والحركات يدل على اختلاف الحركات في جواهرها وطبائعها لهذا الاختلاف فيها فاختلفت لذلك لوازمها فلذلك اختلفت جواهر معلولاتها التي هي النفوس المركوزة وطبائعها وحقائقها فأختلفت بذلك لوازمها من غرائزها وملكاتها وإحوالها وأفعالها وإذا كان عدد النفوس المعلولة أكثر من عدد النفوس التي هي العلل خصوصا عند القائلين بحدوثها مع حدوث الابدان كان طائفة طائفة من المعلولات لواحد واحد من العلل فتتشابه وتتقارب وتختلف وتتباين فتتحابب وتتباغض بحسب أحوال عللها التقارب عن التقارب فيما بين العلل والتناسب عن التناسب والتباين فينتصر بهذا ما قيل في الفصل السابق من كثرتها بالنوع وأختلافها في الحقيقة والطباع وينتصر هذا بذلك لا على سبيل الدور فأما من قال بأن علتها واحدة وهي الذي

سماه العقل الفعال فيكنى فى رد قوله الان ما ثبت من إختـلاف الطبـائع باختلاف الأحوال والافعال إلى ما ينتهى بنا النظر إلى قوله فى العقل الفعال وكونه علة للنفوس فى ذواتها ولما ينتهى اليه من كمالاتها فينتقض هـــذا الكلام أو ينتصر أو يتوازن القولان ولا يترجح فيها الوجوب عن الجواز والإمكان .

وقد قال القدماء من الواصلين إلى معرفة المشاهدة والإطلاع على مالا يناله الحس ان لشخص شخص ولأشخاص مشتركة روحـــا مجردة تتولى أمره فى حراسته وهدايته وتأييده ونصرته وتقويته ومعونته والذب عنـه والحماية له تسمى طباعا تاما .

وقال نقلة الوحى بمثل ذلك وسموا هذا المعين الناصر المؤيد ملكا فذاك يرجع إلى العلة الموجبة التى هى لنفس الانسان كالاب للوالد الذى هو السبب القريب المعروف عندنا والسبب على الحقيقة وراءه وهـــو ماجاء منه آلة وموضوع يظهر فيه وبه فعل السبب والأب الحقيقى هو السبب الموجب ولذلك كان أهل الشرائع القديمة يسمون خالقهم أبا فان حارث الأرض وباذر البذر غير المنبت المثمر والاب الحقيقى هو المنبت المثمر لا الحـادث الزارع كذلك هذه الروح الملكية تحنو على الشخص الذى ينسب اليها وتشفق عليه مثل حنو الوالد وشفقته على ولده بل شفقة الوالد من تلك الشفقة فلا يستبعد القول الذى يقر شاهده ويتعذر عليك معرفة حقيقته فالى مثل هـذا تنسب الأحلام وما يراه الإنسان فى المنـام من مخبر ومذكر ومبشر ومحذر ومصلح ومعرف فان كان الذى قال بالعقل الفعال عنى هذا فقد وافق المقال إلا أنه تخالف من جهة الواحد والكثير وما يخص شخصا شخصا من العناية والتدبير

المختلف المتباين فى الأوقات والأحوال وأعلم فيما تعلم أن لكل علم نحو تعليم يخصه فعلم يتصور ويتدبر مثل علم الحساب وعلم يتحفظ ويروى كعلم اللغة والأخبار وعلم يتصور ويتدبر ويحفظ ويعتقد بدليل وبرهان يستعرضه العقل من طريق الحس بالتمثيل والتشكيل كعلم الهندسة وما معه وعلم يستخرج بنظر فى نظر وعلم من علم فى كيفية التعليم والعلم كالذى قصد فى علم المنطق وعلم يحصل من جهة الحس والمحسوس بالفكر والقياس والحجة والبرهان بما يرجع إلى الحواس كعلم الطبيعيات وعلم يحصل من ذلك العلم وليس هو هو أعنى علم من علم المحسوسات وليس هو علم المحسوسات فشاهد الحس بعيد عنه وإنما يتجرد له العقل بذاته ويراه بنظره فى مرآته وهو ما انتهى بنا النظر اليه الآن وبدأنا به فمن سالك فى علم مسلكه فى علم آخر ضل فيه وأخطأ الصواب فى فوائده ومعانيه سواء كان من جلى فى خفى أو خفى فى جلى . فان طلبت الآن فيما نحن بصدده شواهد من الحس والمحسوس كما طلبت فيما سلف لم تجد ولم تصب وان استغنيت بالأمثال والأشكال نكبت عن سبيل الحق فيه جور وضلال وإنما هو مما لا سبيل اليه ولا دليل عليه إلا من جهة النفس بذاتها دون الحواس وآلاتها إما بطريق المشاهدة وهى كرامات وفتوح وأرزاق تساق إلى مسترزق وغير مسترزق وينفرد بها الواصل لا المرزوق عمن لم يصل ولا يقدر على إيصاله إلى ماوصل اليه كما يقدر على ذلك فى علم الاستدلال واما بطريق الاستدلال النظرى والنظر البرهانى ويحتاج فيه هاهنا إلى فطام النفس فى أنظارها عن شواهد المحسوسات وأثارها فأول هذه الأفكار والعلوم علم النفس وأول الدرجات من علم النفس درجات المنامات والأحلام فانها لمن له منها نصيب يعتد به شواهد كشواهد الحس والمحسوس وأنموذج و صالح من الوجود الذى ليس

بمحسوس مما فى عالم الشهادة من غير المحسوس وفى عام الغيب من المحسوس وغير المحسوس .

والشواهد الصادقة من تجارب أحكام النجوم تدل على ما نحن بصدده من الكلام فى علل النفوس أتم دلالة حيث يستدل منها على أخلاق النفوس وأحوالها والثابت والمتبدل من أفعالها فى الأشخاص ومواليدهم بالكواكب ومواضعها ونسبها ومواقعها بتجاربهم لآثارها وتأثيراتها وتحكم عليهم من ذلك القبيل بحكمة وجهل وشرف وخسة وحرية ونذالة وكرم وبخل وعزة ودناءة وبثبات الثابت من ذلك وزوال الزائل وتبدل المتبدل هذا فيما يخص النفوس ويحكم بذلك على الأبدان بالمستقر والمتغير من الأحوال كحرارة المزاج الاصلية أو برودته وما يطرأ عليه فى وقت من حرارة وبرودة عارضة تعرضه للمرض والصلاح أو الموت أو دوام سوء الحال مع حكمهم فى الاصلى والحادث من الأمزاج بما يناسب ولا يناسب من أحوال النفوس ، ويشهد بذلك موجود الحالات فنحكم لشخص بفطنه وذكاء فى نفسه مع حرارة فى مزاجه ولآخر بمثل ذلك مع برودة هذا فى المستقر الثابت والمتجدد الزائل مع قصور علم المتعاطين لهذا الفن وقلة تجربتهم عما يحتج اليه وفيه من معرفه الكواكب الثابتة على كثرتها وما يختص به كل واحد واحد منها من التأثير الذاتي والعرضى الأصلى والمزاجى ومعرفة نسبة كل شخص إلى ما ينتسب اليه ويتعلق به منها واقتصارهم على ما لم يتم لهم تجربته من أحوال الكواكب المتحيرة المرئية الأشخاص المرصودة الحركات ونسبتها إلى أجزاء الكرات لا إلى ما فيها من المرئى من الثوابت ومالا يرى منها ومن المتحيرات ، فاذ كان هذا مع القصور فكيف لو كان مع الكمال والتمام فكان يتحقق خواص العالم من

متكرر الأفعال ويعرف من تلك الخواص ما يتجدد لمعلولاتها في الأوقات من الأحوال وتعرف العلية بالمعلولية والمعلولية بالعلية والأنموذج يريك أن هذا من هذا وان لم تعلم كل هذا من كل هذا , فهذا كله يدل ويشهد على أن علل النفوس المتعلقة بالأجسام الأرضية العنصرية هي النفوس السمائية والذين عدلوا عنها إلى العقل الفعال إنما اعتذروا بشيء ظنوه عـذراً وسموه حجة في ذلك وليس بعذر ولا حجة كما تعلمه في موضعه .

الفصل الثاني والعشرون

فى ان مدرك العقليات

والحسيات فينا واحد بعينه

واستأفرق فىهذا الادراك بين ما يسمونهصورة عقليةوبين مايسمونه صورة جسية فانهم قالوا ما قالوه فى ذلك لقولهم فى الاجسام ورفع المقدار والتحزى عن النفس وغيرها مما هو غير جسم ، وانا فلم تدعنى ضرورة إلى القول بهذا وأراني النظر بطلان مانسبوهمن هذه الصور إلى القوى الجسمانية كما شرحته وكررته وبينته وأوضحته فاستغنيت عن القول بهذا وما ارتفع لهم هم بما تكلفوه ما اراد . وأرفعه عن النفس من التجزئة العرضية والمقدار المختلف بالصغير والكبير والناقص والزائد لأنهم جعلوها مدركة لما ادركته القوى مع ادراك القوى له وبادراكها له على مقداره لا يتبرأ من هذا الذى قصدوا تبرئتها منه فان الادراك كيف كان لا يتبرأ فيه المدرك عن لقاء ذات المدرك وما يصح لهم القول بأن النفس تدرك الذات دون الشكل والمقدار فانها تدركها وتفرق بين الصغير والكبير منهما فيما تراه وفيما تحفظه وفيما تتذكره كما كررناه .

فان قيل ان الادراك الذى تقول به ليس على ما تقوله أنت من لقاء الذات للذات ، قيل فهل هو على مقابلته حتى يقال ان المدرك لاينال ذات المدرك ولا يلقاها فان كان فما الفرق بين المدرك وغير المدرك وبما ذا يدرك وهلا قلتم هذا أولا واسترحتم من القول بالقوى الجسمانية التى حلقتموها

وأوجدتموها فى اعتقادكم من غير أن يدلكم على وجودها دليل صادق فان الادراك اذا لم يكن لقاء الذات للذات لم يحوجكم القول بأن النفس أدركت الصور الجسمانية إلى القول بتجزئة النفس (وقسمتها ويبقى البدن وأجزاؤه آلات لهذه النفس) فى الادراك وبادراكها لا يلقى الصورة الجسمية فلاينقسم لكنه لايمكن أن يقول بذلك قصور أعنى بأن الادراك لايلقى فيه ذات المدرك لذات المدرك ولو لم يكن بين المدرك وغير المدرك بالنسبة إلى المدرك فرق .

وها أنا قائل على طريق النظر والمجادلة بما كتبت لا أرى القول به الآن لمن يناظر على هذا القول ويسمع النظر فيه ان كان القول بأن المقدار وفرض القسمه فى الأقطار يخص الجسم فى جسميته حتى لايكون لغير الجسم أقطار ولا يتقدر بمقدار مما تشهد به فطر العقول فالخلاف فيه باطل عند المتصورين من المناظرين وليس كذلك بل الأمر بالعكس فانا ماترى احدا إلا والذى فى أولية عقله وفطرته تصور الأقطار والمقدار وقبول القسمة الفرضية لكلما يتصوره بحيث لا يتأتى له ان يرفعه بذهنه عن شيء مما يتصوره ذهنه ولا بدليل ولاحجة توافق عليها الذهن الاقرى والقائل بذلك يقول بما لايتصوره أعنى القائل بوجود شيء لا يتقدر ولا ينسب إلى ذى مقدار بأنه مساو له وأعظم أو أصغر فاذا لم يكن بالفطرة والذى فى الفطرة مقابلة فبقى أن يكون مما دعت اليه ضرورة النظر وحامى عنه يقين البرهان وشهد له صادق الحجة والبيان فنطلب الحجج عليه ونستعرضها ونتأملها ونعترضها فان ثبتت والا تركنا الفطرة على حكم غريزتها . فمن ذلك أنهم قالوا فيما نحن بصدده ان الصورة المعقولة لاتحل فى شىء منقسم لأنه لو كان كذلك لعرض للصورة

المعقولة ان تنقسم بانقسام المحل الذى حلت فيه فكان حينئذ لايخلوا ما أن يكون الجزآن متشابهين أو غير متشابه فان كانا متشابهين فكيف يجتمع منها ماليس هما أما ان يكون ذلك الشيء ... يحصل منهما من جهة المقدار والزيادة فى العددلامن جهة لصورة فتكون حينئذ الصورة المعقولة شكلا ما أو عددا ما وليس كل صورة معقولة تشكل وتصير حينئذ الصورة خيالية لا عقلية .

وأظهر من ذلك انه ليس يمكن أن يقال أن كل واحد من الجزئين هو بعينه الكل فى المعنى لأن الثانى ان كان غـــير داخل فى معنى الكل فيجب أن نضع فى الابتداء معنى الـكل هذا الواحد لا كلاهما وان كان داخلا فى معنى الـكل فمن البين أن الواحـــد منهما ليس يدل على تمس معنى التمام .

وجوابه أن هذا الاحتجاج إنما يتم به منع القسمة المفرقة بين الأجزاء الحاصلة بالفعل لاالوهمية الفرضية التى لايلزم من توهمها حصولها بالفعل حتى تنقسم بقسمة المحل الصورة العقلية فليس كل ممكن يخرج إلى الفعل فكيف المتوهم على طريق الفرض وانما يصح منه أنه لو كان لكان اعنى لو انقسم المحل لانقسمت الصورة لكن المحل لاينقسم إنقساما بالفعل والكثرة بالعددمع التشابه فى المعنى وما قيل فى منعه عن الصورة العقلية حيث قال كيف يجتمع من الجزئين ماليس منهما يقال مثله فى جزئي القطعة من الذهب ونحوها من متشابهات الأجزاء وأقصي الشناعة وله ان الاثنينية والقسمة تكون من جهة المقدار والزيادة فى العدد لا من جهة الصورة فتكون حينئذ الصورة المعقولة شكلاما أوعدد أما وذاك ممالا يمتنع

بحجة ولا هو دل على منعه بأكثر من هذا القول أعنى أن تكون الصورة العقلية شكلا ما وعدداً ما ولم يقل فيكون لها شكل ما ومقدار ما فان المقدار والعدد لايمنع عن الصورة البسيطة كما لايمنع عن الصورة العقلية التى توجد فى نفوس عدة وكل واحدة منها غير الاخرى بالعدد وكما لم يمتنع أن يكون لها عدد كذلك لايمتنع أن يكون لها مقدار بل هو كما قيل مما لا يتصور الذهن رفعه عن شيء بتصوره وعلى انه ليس يلزم منه ها هنا سوى القسمة الفرضية كما قيل فقولهم أن مالا ينقسم لايحل فى مقابل الإنقسام وقابل الإنقسام لاتحل صورته فيما لا ينقسم حتى منعوا بذلك من كون مدرك الصورة المعقولة فينا هو مدرك المحسوسات لايتم به ما قصدوه لكون القسمة فيه لفظ مشتركا بين الفرضى والوجودى . والذى يمتنع هو الذى بالفعل والذى قصدوه هو الذى بالفرض ولايمتنع فيما لا ينقسم بالفعل أن تلقى ذاته ذات المنقسم بالفعل ولا ينقسم بانقسامه بالفعل ولاتتحرك أجزاؤه إلى التفرق مع اجزائه كما تمثلنا عليه بجسم فى شعاع الشمس اذاقسم الجسم وفرقت أجزاؤه فان النور لاينقسم بالفعل بقسمتها ولا يتفرق بتفرقها اذلم يتحرك معها ولاإليها بل هى تتحرك اليه وتتفرق عنه وهو واحد لايتفرق وقوله ليس يمكن أن يقال أن كل واحد من الجزئين هو بعينه الكل فى المعنى لان الثانى ان كان غير داخل فى معنى الكل فيجب أن يضع الإبتداء معنى الكل هذا الواحد لا كلاهما وإن كان داخلا فى معنى الكل فمن البين أن الواحد منها ليس يدل على نفس معنى التمام .

جوابه ما قيل فى التمثيل بقسمة المتشابه الأجزاء كقطعة الذهب فان الاول من الجزئين قبل الثانى فى المعنى لا فى المقدار فهما جزآن لكل شبيهان

به فى المعنى ليس معقول أحدهما غير معقول كليهما إلا فى المقدار كما قيل مثله فى العدد ونحن اذا اعرضنا عن هذه الحجج ومناقضاتها ورجعنا إلى ما نشعر به من نفوسنا وهو أبين وأثبت عندنا علمنا أن مدرك الصورة العقلية والحسية

وبالجملة مدرك الموجودات فى الأعيان والمتصورات فى الأذهان فينا واحد هو ذات الإنسان كما يشعر به كل واحد منا من ذاته أنه هو الذى أبصر وسمع وعرف وتصور وحفظ وتذكر وعلم وتدبر وحكم بالإثبات والنفى والصدق والكذب ومن هذا القبيل نقول عرفت وعلمت وقبلت ورددت وصدقت وكذبت وأبصرت وسمعت والتاء فى كلامه واحدة الإشارة والمعنى على ما قيل غير مرة .

فأما حديث المقدار وقبول القسمة الفرضية وتخصيص ذلك بالجسم دون غيره من الجواهر الموجودة فقـــد كان يليق أن يؤخر الكلام فيه إلى العلم الأعلى لكن النظر ها هنا لا يتم إلا به . فنقول فيه الآن مع ما سبق فى هذا البيان على طريق المجادلة أيضا ومما اشرنا اليه فى كتاب سمع الكيان عند الكلام فى الخلاء والفرق بينه وبين الجسم الذى هو الملأ أن تخصيص الاجسام بالاقطار والمقدار القابل لفرض الغيرية والانقسام إن كان على طريق التسمية والمعنى فى الحـد الذى بحسب الاسم حتى يكون دور الاقطار والمقدار هو الجسم فالخلاء والملأ عند قائل هذا القول جسم على ما قيل قبل هـذا و كثير من الاشياء التى يقال فيها أنها غير أجسام من الأعراض الحالة فى الأجسام وتكون بحسب هذا أجساما أيضا فان الحرارة والبياض يتقدر كما يتقدر الجسم ويطابق من جسم بعضا ومن جسم كلا وأقل واكثر فتتفضل على بعض معين مما هى فيه وتنفصل عليها على ما لا يحوجك إلى تمثيل .

فان قيل ان ذلك المقدار هو للجسم بالذات وللحرارة بالعرض ولهامعا بالقول المطلق . قيل بل لقائل أن يقول فيهذه المجادلة انه للحرارة بالذات وللجسم المشار اليه بالعرض .

فان قيل ان الجسم يبقى بمقداره بعد ارتفاع الحرارة والبياض عنه فلا ينقص بذلك مقداره واستدل على أنه لم يكن للحرارة الزائلة عنه مقدار ولا عظم لبقاء المقدار فيالجسم كما كان بعد ارتفاعها عنه وليس كذلك لوارتفع من الجسم جزء قيل بل كان لها مقدار ارتفع بارتفاعها وما نقص لانه طابق وداخل مقدار الجسم وجزء الجسم لا يطابق مقداره الجزء الآخر .

فان قيل أن المقادير لا تتداخل على ما قالوا فى الخلاء ورددناه بما رددنا حيث قالوا إن مجموع بعدين أكثر من بعد واحد فلو تداخلا لكان مجموع البعدين كالواحد ولم يكن بينهما فرق وكان الكل مثل جزئه وهذا محال .

قيل ان هذا الكلام قد غالط الأوهام حيث أخذ المتداخلين كغير المتداخلين فى الوضع فألزم منه المحال والقائل بتداخل الأجسام من غير زيادة فى الاحجام يقول بتداحل المقادير من غير زيادة فى التقدير والمغالطة فى المقدار والتقدير فكيف والجسم والمقدار ها هنا بحسب الفرض والتسمية واحد فى المعنى فتكون الحرارة والبرودة والبياض ونحوها بحسب الزام هذه المجادلة أجساما أيضا لأنها ذات امتداد وعظم يطابق الجسم ويساويه ويزيد عليه وينقص عنه ويبقى حينئذ اختلاف بعد هذا الجامع فيحتاج أن تكون الأجسام بعدالجسمية فصول تخالف بها الحرارة البرودة

البياض السواد وأين الفصول ولافصل للجسم بعد ما قالوه من المقدار والتقدير فى الأقطار المتقابلة التى سموها طولا ، وعرضا ، وعمقا ، فان لم يقل كذلك أعنى بأن الجسم معناه هو معنى ذى الاقطار بل انه الذى له العظم والمقدار كمحمول خاص بالموضوع لا يتعداه حتى يكون كل ماليس بجسم فلا مقدار له كان الخلاف أظهر فيما قيل من الحرارة والبياض وبأى حجة يخص هذا المحمول بهذا الموضوع .

قالوا إن الأجسام يتفق صغيرها وكبيرها فى الجسمية ويختلفان فى المقدار فالمقدار غير الجسم وهو حالة له وصفة من صفاته الخاصة .

واستدلوا بزيادته ونقصانه فى الأجسام من غير زيادة ونقصان فى جواهرها بالقوارير الممصوصة والمكبوسة حيث يزيد مقدار ما فيها من غير زيادة فى جوهرة وجسمه وينقص من غير نقصان وقد أجيب هناك عن هذه الشواهد الموهمة .

ونقول الآن إن الأجسام كما تتفق فى الجسمية وتختلف فى المقادير كذلك المقادير تتفق فى المقدارية وتختلف بالأصغر والأكبر كخطين أحدهما أعظم من الآخر وكذلك الكبر والصغر يختلفان بالأكبر والأصغر وما أوجب ذلك فيها سوى المقايسات الذهنية والاعتبارات الاضافية فرجع النظر من الأكبر والأصغر إلى الكبير والصغير من المقادير ومنها إلى الأجسام فكان التقدير فيها مناسبة اضافية بين الذوات بالأكبر والأصغر والمساوى كما كان فى العدد الأقل والأكثر والمساوى وكما ان الكمية العددية لم تختص بجسم وغير جسم بل باعتبار ذهنى فى التقدير العددى كذلك

حال الأجسام وغير الأجسام فى النسبة إلى المقدار المتصل ولافرق بينها إلا فى الاتصال والانفصال وإنما هما للمقدر لا للمقدار . فالمقدار إتصال المنفصل والعدد إنفصال المتصل فيهما للمعدود لا للعدد وللعدد من أجل المعدود كذلك الاتصال للمقدار من جهة المقدر والكل اعتبار إضافى وكما لا يزيد العدد الا بزيادة المعدود كذلك لا يزيد المقدار إلا بزيادة المقــــدر فما المقدار حالة فى الجوهر كالحرارة تزيد وتنقص على ماقالوا من غير زيادة ونقصان فى الجوهر كما أن العدد ليس كذلك ولم يختص العدد والعدد بالأجسام فكذلك لايختص المقدار والتقدير بها وانما القسمة هى التى تخص بعض الأشياء دون بعض فان منها ما ينقسم ويتجزأ بالفعل ومنها ما لا ينقسم ولا يتجزأ بالفعل وفرض القسمة وتوهمها لا يرتفع عن أحدهما فى الوهم والفرض لافى الحصول بالفعل بدخول شىء غريب بين الأجزاء وذلك الفرض لا يجوز الحصول فى الوجود وأن جاز فرضه وتوهمه فليس كل جائز التوهم جائز الوجود على ما تعلم فهذه مجادلة مفيدة لايتعذر على سامعها ومتأملها تخليص الحق بشهادة الوجـــود منها وكثير من قول القدماء فيما لايتجزأ أشاروا به إلى هذا .

واشتبه على من سمعه حيث سمع فيه جزءاً فظنه جزءاً جاء من قبل القسمة لابعضا من الموجودات فالنفس بهذا المعنى لايتجزأ وسامعه يظنها بذلك جزء انفرد عن جملة متصلة بقسمة فاصلة وتجزئة وبقى هو مما لا يتجزأ ما ستحال عندهم هذا الاتفاق طبيعة المتصل فى الجوهر فكيف تجزأ كله وبعضه لايتجزأ ولو قال بدل قوله جزء شيئا أو بعضا أو موجود الا

يتجزأ لما اشتبه لكنه بلفظة الجزء أدل بمعنى آخر بقوله حيث يتكلم فى الموجودات على المبدأ والمبتدأ والكل والبعض والجملة والأجزاء فبين ما يتجزأ مما لا يتجزأ فقد صح مما قيل إن النفس الواحدة فينا هى المدركة لسائر الادراكات المنسوبة إلى الواحد منا من الذهنيات والوجوديات من العقليات والحسيات والحفظيات والذكريات والوهميات والخيالات وقد كان بما قيل فى الفصول السابقة غنى لكن حل الشكوك برد الأقاويل الباطلة بإبطال حججها مفيد أيضا .

الفصل الثالث والعشرون

فيما يقال من العقل بالقوة والفعل وفي العقل الفعال

يقال عقل لذات فعالة ولفعلها باشتراك الاسم فيقال عقل وعاقل ومعقول فيسمى العاقل عقلا والفعل أيضا يسمى عقلا والعقل الذى هو الفعل هو الأعرف وينقسم فى لغة القدماء إلى قسمين:

أحدهما علم والآخر عمل والعلم قد عرفته جملة يخصون العقل من جملته بتصور ومعرفة خاصة وعلم بحسبها فالعقل عندهم إدراك ذهنى ولا كل ذهنى بل إدراك الصور المجردة عن الأجسام وعلائق الحس أما فى الذهن كالمعاني الكلية مثل صور الإنسانية المجردة عن اللواحق الجزئية التى تخصها بزيد وعمر وبل تكون بحسب تجريدها صالحة لأن تكون كلية تقال على كل واحد من أشخاص الناس وأما المجردة فى الوجود كالنفس وما فوقها مما ليس بجسم ولا عرض فى جسم فادراك هذه الأشياء وتصورها ومعرفتها وعلمها يسمى عقلا والمدرك العالم لها وبها يسمى أيضا عقلا . والعمل هو التصرف بحسب الرأى والتدبير الذى يكون معلوما ومعمولا به كتدبير الإنسان لنفسه فى تقدير أفعاله وأحواله وتدبير منزله ومدينته فهذا الفعل أيضا يسمونه عقلا ويسمى فاعله عقلا أيضا .

وقد قيل فى علم النفس أن نفس الإنسان تعقل المعقولات وتعلم الكليات بعد أن كانت لا تعقلها ولا تعلمها فهى فى أولية حالها عقل بالقوة ويسمونها لذلك عقلا هيولانيا بمعنى أنها محل قابل للمعقولات ومن شأنها أن تقبلها بتعلم وتعليم كما تتحققه من حال الإنسان ومخالفته لغيره من الحيوان فى كونه

لا يرى على جدود كما له فى أولية حالة بل يعلم فيتعلم ويبصر فيعقل ويهمل فلا يعقل ولا يعلم فنفسه هيولى تقبل صورة المعقولات العلمية والعملية وانما تقبلها من معط وسبب فعال لها فيها تخرج النفس فى قوتيها العلمية والعملية من القوة والاستعداد إلى الكمال والفعل وإنما يكون ذلك السبب بالفعل أعنى عاقلا بالفعل لأن مخرج الشىء من القوة إلى الفعل يحتاج أن يكون ذلك الشىء الذى أوجده فى ذى القوة عنده بالفعل فهذا المقيد عقل بالفعل يسمونه العقل الفعال . قالوا وإنما سمينا العاقل عقلا لأنه يعقل ذاته فيكون العقل والعاقل والمعقول فيه واحداً من حيث يعقل نفسه فهو العاقل وهو المعقول وفعله الذى هو عقله لا ينفصل عن ذاته فى ذاته فهو ذاته وليس ذلك لفاعل وفعل فى قابل غير العقل فلذلك سمى العاقل باسم فعله عقلا .

وهذا العقل الفعال الذى هو معلم الناس هو عندهم العلة الفعالة لنفوس الناس والحيوان والنبات وهو مكمل نفوس الناس ونسبته اليها نسبة الشمس إلى الأبصار من جهة أنها به تقوى على إدراك المعقولات ونسبة المرآة التى فيها صور بالقياس إلى مرآة ساذجة ينتقش فيها ما فيها هو الصحيفة التى ترى ما فيها والمصباح الذى به يرى كذلك هذا العقل الفعال يفيض منه قوة على المتخيلات التى هى بالقوة معقولة فتجعلها معقولة بالفعل كما يجعل نور الشمس المرئيات بالقوة مرئية بالفعل ويجعل العقل بالقوة عقلا بالفعل كما يجعل نور الشمس البصر بالقوة باصراً بالفعل وكما أن الشمس بذاتها مبصر وسبب لأن تجعل المبصر بالقوة مبصراً بالفعل كذلك هذا الجوهر بذاته معقول وسبب لصيرورة المعقول بالقوة معقولا بالفعل والعاقل بالقوة عاقلا بالفعل لكن الشىء الذى هو بذاته معقول هو الصورة المجردة عن المادة وخصوصا إذا كانت مجرده بذاتها لا تغيرها وهذا الشىء هو العقل بالفعل أيضا فاذا هذا الشىء معقول بذاته

أبدا بالفعل وعقل بالفعل وإنما يعقل الكليات دون جزئياتها لأنها هى المعقولة أبداً على حالة واحدة والجزئيات المتبدلة المتغيرة لا تدركها وإنما تدركها النفس بوساطة البدن وعلاقتها به وهذا العقل الفعال لا يحل الأبدان ولا يتعلق بها فلا يدرك الجزيئات ولا يخفى عنه شيء من الكليات التى الجزيئات فى ضمنها فان الصورة المعقولة واحدة كلية ولو كانت فى الأعيان فى كثرة غير متناهية ، ألا ترى أنك حين تعرف زيداً وعمراً وتعرف من كل واحد منهما معنى الإنسانية لا تزداد على ما عرفته من زيد بما عرفته من عمر ومعرفة ولا عقلا وكذلك أو كررت نظرك فى ألوف من الناس لكان المعنى الحاصل لعقلك منهم بأسرهم واحـــداً وهكذا وهكذا فى غير الإنسانية من سائر ما يحويه الوجود من الجواهر والأعراض محصول العقل منه واحد من كثرة غير متناهية فهكذا يعقل العاقل والنفس إذا التفتت اليه أدركت المعقولات وإذا التفتت إلى عالم الطبيعـة والأجسام أدركت المحسوسات وكل نفس لا تلتفت إلى عالم العقل لا تعقل المعقولات كما أنها إذا التفتت عن البدن وعلائقه من عالم الطبيعة لا تدرك المحسوسات فهـذا العقل علة وجود النفوس وعلة كمالها . فهـــذا محصول قولهم فى النفس الانسانية والعقل الفعال والعقل والعاقل والمعقول على الاطلاق .

وأقول أن الذى أشير اليه باسم العقل فى اللغة العربية إنما هو العقل العملى من جملة ما قيل وجاء فى لغتهم من المنع والعقال فيقال عقلنا الناقة أى منعتها مما شددتها به عن تصرفها فى سعيها فكذلك العقل العملى يعقل النفس ويمنعها عن التصرف على مقتضى الطباع والذى أراده اليونانيون من المعنى الجامع للعلم النظرى والرأى العملى لم يكن له فى العربية اسم فنقله الناقل إلى إسم

يدل على بعض معانية فكيف وهم يسمون الملك والرب عقلا والأشبه أنه يحاذى المعنى الذى يسمى فى اللغة العربية إلهـــا ومنه سمى الكتاب الذى لارسطوطاليس بالهيات وأول المعرفة به إنما كانت من جهة الفرق بين النفس الانسانية وغيرها فسموا ما يختص بمعرفة النفس الانسانية دون غيرها من النفوس الحيوانية النباتية نطقا وعقـلا فقالوا نفسا ناطقة ونفسا عاقلة وعقلا هيولانيا وعقلا بالقوة وعقلا بالفعل ثم أخذهم النظر فتشعب لهم من ذلك الفرق ما انتهى بهم إلى القول بهذا وذلك من جهة أنهم رأوا نفس الانسان تعرف وتعلم بعد جهل وتكمل بعد نقص فنظروا إلى هـذا الكمال من جهة كونه بالقوة ومن جهة كونه بالفعل فسموها بحسبة عقلا هيولانيا وعقلا بالقوة ثم جردوا ذلك الفعل من القوة فقالوا عقلا فعالا وهذا من جهة التسمية والتصور سهل لكنه من جهة تفريق القوى وقسمة النفس إلى قوى عاقلة وقوى حساسة والعاقلة إلى قوة علمية إلى قوة عملية حتى تكون كل واحدة من هذه غير الأخرى هو الذى يبعد عن الحق بعـداً كثيراً فان الصفات الذهنية لا يلزم أن تكون فى الوجود فى أشخاص متفرقة كما هى فى النفس ونفس الانسان على ما قيل يشعر العـــاقل منها بأنه الحساس والحساس بأنه العاقل والمدرك بأنه المحرك والمحرك بأنه المدرك فلا تتكثر بكثرة لأفعال ، والذى الزموا به من كون العاقل فينا غير الحساس من جهة التجزى والانقام قد سلف فيه ما كفى من الكلام وصح أن مدرك الصور التى خصوها بالعقلية وميزوها بالكلية منا هو مدرك الصور الأخرى فلم يبق لتسميتها بالعقلية والحسية معنى بل المعنى هو للذهنية والوجودية . وإلى ذلك أشار الأقدمون من القدماء فنقلتة تصاريف الأوهام إلى هذا والكلية والجزئية إنمـا هى اعتبارات عارضة فى الذهن للصور الذهنيـة بنسبتها إلى

الأعيان الوجودية فهى للمحسوسات كما هى لغيرها فان البياض والحمرة والحرارة والبرودة وكل محسوس له صورة عند الذهن لها نسبة إلى الكثيرين بحيث يقال على كل واحد منهم أن هذا هو هذا فيقال لكل واحد من القطن والكافور والثلج أنه أبيض كما يقال لكل واحد من زيد وعمرو أنه إنسان عالم عاقل والبياض محسوس (وكل من الانسانية والعقل والعلم غير محسوس) فمن أحب أن يخص باسم العقل والمعقول من جملة الصور الذهنية ما كان غير محسوس فله ذلك كالعلم والجهل والمحبة والبغضاء والشوق والعشق والارادة وغيرها مما لا يدرك بحاسة من الحواس الظاهرة المعروفة وتدركه النفس بذاتها وبالبواطن من الآتها حتى تنقسم الصورة الذهنية إلى ما يدرك الحس نظائرة فى الأعيان وإلى ما لا تدرك الحواس نظائره فى الأعيان ويخص الأول باسم الصور (الحسية والخيالية كما خصه القدماء والثانى باسم الصور) العقلية جاز، هذا مع الاعتراف بأن المدرك لها واحد وتكون النفس مدركة لهذه الصور محصلة لها تارة بالقوة والاستعداد حتى يكون ذلك من شأنها أن يحصل لها وتارة بالفعل والكمال حتى يكون حاصلا والمعقول منها كالمحسوس والمحسوس كالمعقول من جهة كونها صورا ذهنية لا من جهة الأعيان التى تدرك الحواس فالقول بالعقل الذى هو الفعل هو هذا، والفاعل من الفعل والفعال منها حيث وجدوا فعلا بعد قوة فطلبوا فعلا بغير قوة وهو الفعال دائما أبداً والاعتبار يرينا فى الوجود أشياء بالقوة يخرجها إلى الفعل شىء بالفعل فان الحار بالفعل يجعل الحر بالقوة حاراً بالفعل وذاك الذى بالفعل قد يكون مما كان بالقوة وصار بالفعل أيضا واتصل كذلك واحدا بعد واحد فيما يستأنف وفيما مضى كالأب للابن والابن لابنة يتصل هكذا ويرينا أشياء بالفعل دائما تخرج إلى الفعل

ما بالقوة كالشمس بنورها وحرارتها الدائمين لها أبداً ويشهد الوجود أن ما بالقوة والإمكان يصير بالفعل . من جهة شيء هو كذلك بالفعل وذلك الذى بالفعل لا يلزم أن لا يكون قد كان بالقوة وما قبله كذلك أيضا بل يلزم بما يأتى من النظر فى العلم الأعلى أن ينتهى الإمكان والقوة إلى الوجوب والفعل أبداً فهذه كلية يحكم فيها وبها .

والنفوس فى تعلمها بعد الجهل وكمالها بعد النقص لا يلزم فيها هذا فان الحبة من الثمرة شجرة بالقوة تصير شجرة بالفعل من ذاتها وليس تجعلها بالفعل شجرة أخرى بل تخرج بذاتها إلى كمالها كذلك النفس يجوز أن تخرج إلى كمالها بذاتها من غير أن تكون لها شيء هو كذلك بالفعل يخرجها إلى الفعل وينتهى بها إلى كمالها سوى إدراك الموجودات والنظر فيها فيجوز أن يقول القائل بما قالوه من العقل الفعال تقـــديراً أو حدسا ولا يجعل ضروريا لازما بل من طريق الأولى والأشبه ، وعلى هذا الوجه قاله من قاله من القدماء. وإنما الطريق الذى بها يقال بالضرورة هو الذى قلنا من أن العلل الموجبـة لوجود المعلولات أكثر فى كمالها وأتم فى وجودها من كمال المعلولات ووجودها ويرتقى ذلك فى العلل إلى حيث يكون كل نقص فى المعلول عند العلة الأولى على حال كمال وكل ما هو عند المعلول بالقوة وفى وقت يكون بالفعل ودائما عند العلة الأولى فان الامكان لا يستند إلى الامكان أبداً كما يتضح فى العلم الأعلى، فأما التجريد والمفارقة فى الادراك والمدرك والصور العقلية والخيالية فقد قيل فيه ما كفى ، فعـــلل النفوس الموجبه لوجودها قد يمكن أن يكون هى التى منها كمالها كل واحدة من علتها وعلة أخرى حتى يكون الموجد غير المكمل كما يكون الأب غير المعلم وقد تبين

بدليل اختلاف جواهر النفوس وغرائزها اختلاف جواهر مباديها وعللها والتعليم لا يقتصر على العقل الفعال وغيره مما لا يرى بل قد يكون المعلم من البشر وهو الأكثر كما يعلم الجهال العلماء وقد يكون منهما أعنى من البشر وغير البشر كما تراه فيمن يعلمه بشر مثله فيتعلم سريعا وبطيئا ولا يتعلم وفيمن يتعلم بغير معلم من الناس على ما هو الكثير والأكثر من أمثال العلماء الذين يتعلمون من لوح الوجود وهو أولى هذا فى التعليم .

وأما قيل فى الصورة المجردة والتجريد والذات المجردة والمادة وعلائقها فالخطب فيه يطول وتأخيره الى العلم الأعلى أولى . وإنما جلب القول بالتجريد عن الأجسام والمواد القول فى الأجسام وتخصيها بالمقادير والقسمة الفرضية الوجودية فقيل جسم ومادة وغير جسم ومع ما أوضحته فى ذلك فلا استأنف الآن فيه قولا بل أقول جملة أن المعية لا يتبرأ فيها موجود عن موجود من حيث يجمعها الوجود والقرب والبعد والمشافهة والمباينة للذات من الذات لا توجب كون أحدهما لأحدهما موضوعا ومحلا وأن عنى بالتجريد أن لا يكون للجوهر الذى هو عاقل بالفعل أبدا علاقة بجسم كعلاقة النفس التى ذكرنا بالبدن كما عناه الأوائل من القدماء كان له موقع ومعنى فاما أن لايكون معها فلا وما قيل فى الأعراض من الحرارة والبرودة وغيرهما يحتاج إلى تأمل ونظر مستقصي ـ وباقى الاعراض نسيب فى الاذهان باعتبار ما فى الاعيان كالكبير والصغير والقليل والكثير والمكان والزمان والدار والجار والقنية وغيرها لا يستقر منها ما يقال فيه أن الذات أو مع الذات وإنما هى مناسبات ومقايسات فهذه هى الأعراض التى يقال أنها موجودة فى الموضوعات والجواهر ، والذوات إذا قيل لشىء منها أنه فى شىء فليس

احدهما بغى أولى من الآخر اللهم إلا فى الأجسام الحاوية والمحوية والحاملة والمحمولة كما عرف فى الطبيعيات وكون النفس فى البدن كان فى العرف الاول كالحرارة فيه حتى فرق النظر بينهما فهذا التجريد قد اتضح معناه وبعد عن عرضهم المقصود فيه بتحقق النظر وفى الأصول التى بنى عليها .

وأما تخصيص العقل بالكلى وإدراكه دون الجزىء فهو الذى نجعل فيه الكلام .

الفصل التاسع والعشرون

فى حال النفوس الانسانية بعد مفارقة الابدان

بعد مفارقة النفوس الانسانية بالموت للأبدان التى تجدها متعلقة بهــا لا يخلو إما أن تكون تلك المفارقة إلى وجود وبقاء وإما أن تكون إلى عدم وفناء وما يكون من ذلك إما أن يــكون لسائرها على حال سواء وإما أن يكون لبعضها على حال ولبعضها على حال أخرى حتى تتساوى فى البقــاء والفناء وتختلف فبعض يبقى وبعض يفسد ويفنى والبقاء إما أن يستمر بلا انقضاء وإما أن يكون إلى أجل مسمى تتساوى فيه أو يزيد فينقص فيها .

وقد ظن كثير من العلماء أن النفوس لا تبقى بعد مفارقة الأبدان وهم الذين يرونها أعراضا فى الأبدان أن تعدم بمفارقها. وقد أجيب عن هذا، ومن الذين رأوها جواهر غير جسمانية من قال بموتهــا مع مفارقــة البدن . واحتجوا على ذلك من أفعالها فانهم رأوها لا تــكون إلا بالبدن والآته فاذا فارقته لم تفعل فعلا ومالا يفعل وهو قوة صورة ولا ينفعل وهو هيولى لا يبقى فان وجود الشحاء هو بأن يفعل أو ينفعل أو هما .

ومنهم من رأى انها تبقى من أحتج على القائلين بعد أفعالها بان قال إن من أفعالها ما يكون بالبدن وآلاته وهو الذى لا يبقى مع مفارقته ومنهــا عا يصدر عن ذاتها وبذاتها ولا تبطل عنه بمفارقة البدن وما فيه من الاعضاء وهى المعقولات الكلية والتصورات العقلية والكلام فى أفعال النفس ونسبتها إلى آلات البدن قد مضى على أتم استقصاء فقال القائلون بهــذا أن النفوس التى تفارق الأبدان قبل أن تتصور المعقولات وتعقل المبادى المفــارقة

للأجسام والكليات لا تبقى لأنها لا يكون لها فعل يقتضى لها البقاء أما الذى بالآلات البدنية فلا يمكن لمفارقتها وأما الذى لها بذاتها من المعقولات فلا تعرفه لأنها لم تتعلم وإنما علاقتها بالبدن لتحصيل هذا البقاء العقلى باستفادة المعقول من المحسوس فاذا فارقت ولم تستفد ذلك لم يحصل لها البقـــاء الذى يحسبه .

وتمثلوا على ذلك بفروخ انفقأت البيضة عنه قبل أن يكمل أسباب حياته من أعضائه وآلاته فهو يموت من انفقائها عنه ولا يبقى ولو انفقأت عنه بعد كمال أعضائه وقوتها لقد كان يعيش ويبقى ولا يضره مفارقتها . كذلك النفس فى البدن إذا كملت بالمعقولات أو لم تكمل فان كملت كان انفصالهـا من جملة كما لها وتمكنها من أفعالها لزوال عائق القر عنها وإن لم تكمل كان موتها فى مفارقتها .

وهؤلاء يتفرع رأيهم إلى قسمين فمنهم من يقول بزيادة الكمال وتمامه إذا كان على حال نقص بعد الانفصال ، ومنهم من لا يرى لها زيادة بعـد الموت على ما كسبته فى الدنيا لأن كسب المعقولات إنما كان من المحسوسات المدركة بآلات البدن فى الحياة الدنيا ، وقوم يقولون إن الكمال يكون لهـا من جهة المبادى المفارقة والعلل الأولى وقوم يقولون أنه يكون برجوعها إلى بدن أو أبدان أخرى على ماشرحناه قبل ، وقوم يقولون أن الناقصة والكاملة منها يكون ترددها فى الأبدان من غير أن تبقى على حال مفارقـة البتة ، وقوم يقولون أن حالها يختلف فلا يلزم نظاما فى المفارقة والمقـارنة فتارة هكذا وتارة هكذا ، وقوم يقولون انها تتعلق بالأجرام السمائيه، وقوم يقولون أنها تتعلق من الأجسام العنصرية بالأروح فان علاقتها بالأبدان

كانت بها ، فهذه أقسام الآراء ومذاهب الأوهام قد أستوفاها التقسيم فى هذا الكلام .

وقد ثبت مما سلف من النظر جوهريتها وبطل القول بعرضيتها وبقى النظر فى هذه الأقسام المبنية على أنها جوهر .

فاقول إن النفوس قد ثبت من حالها أنها جواهر غير جسمانية هى قوى فعالة بذواتها مستغنية فى الوجود عن البدن وفى نفس الفعل الصادر عنها من الادركات التى تخصها على ما سلف القول فيه فهى باقيـــة لا تموت بموت الأبدان ومفارقتها . وأقدم على ذلك كلاما فى عدم الموجود بعد وجوده ووجود الموجود بعد عدمه وبقائه بعد إيجاده وأن كان الكلام فيه يليق بعلم هذا لكنه لا يبعد عن هذا وهو نافع فيه .

فأقول أما عدم الموجود بعد وجوده فتتحققه من إعتبار ما تعرفه بما تراه يعدم بعد الموجود إذ تجده على ضربين، فمنه ما يعدم بعدم علته وزوالها عن حال عليته كضوء المصباح يعدم بانطفائه وتغطيته . ولأجله حكم المعلم الأول فى هذا المعنى حكما كليا فقال ، إن علل الاعدم إعدام العلل ، ومنه ما تعدم علته ويبقى بعدها زمانا موجودا كالحرارة المستفادة فى المـاء عن النار تبقى موجودة بعد مفارقة النار فى الماء ولأجلها حكم الذى حكم أولا بتلك القضية الأولى حكما كليا يخالف الأول فقال إن الموجود لا يعـدم بنفسه وإنما يعدمه ضده الذى يفسده ولا نستوفى الكلام فى هاتين القضيتين الكليتين المختلفتين ههنا بل نتركها إلى العلم الأليق بها وهوما بعدهذا ونكتفى الآن بما يشهد به الوجود من حكمها فيرينا الاعتبـار أن كل ما يحـدث عن علته فى غير زمان يعدم بعدمها ولا يبقى بعدها كالمصباح يعـدم نوره إذا

انطفأ معه معا ، وكل ما يحدث عن علته فى زمان وينشأ أولا فأولا يبقى بعد عدم علته ولا يعدم بعدمها كالحرارة المستفادة فى الماء من النار. فالأول كما وجد فى غير زمان يعدم فى غير زمان والثانى كما وجد فى زمان حدث فيه أولا، أولا، يبقى زمانا ويعدم فى زمان وله وجود فى موضوع ذو سبب البقاء بعد عدم الفاعل الموجد وهو الهيولى، وضده يفسده بمزاحمته عليها أعنى على الهيولى وصرفه عنها واستئثاره بها لتحكم عنيته الموجبة له فيها كالثلج الذى يستولى على الماء الحار بعد مفارقة النار فيبرده بصرف الحرارة عنه الذى هو ضدها واستئثاره بالموضوع الذى لا يمكن أن يجمعها، وليس فيما يوجد ويعدم ما يكون حاله بخلاف هاتين الحالتين ، فالنفس التى هى جوهر غير جسمانى ليس قوامها فى وجودها بموضوع ولا هيولى فليست من القسم الثانى الذى يتعلق وجوده بالموضوع وعدمه بالضد الطارد له عن الموضوع فلا تفسد بمفارقة البدن ولا يبقى لوجودها وعدمها ما ينسب إليه سوى العلة الفاعلية التى توجد بوجودها وتعدم بعدمها .

والعلة الفاعلية إذا كانت على كمال عليتها حتى لا يكون لها شريك فى العلية مما ينسب إلى المعونة والآلية والهيولى والمقتضى الذى يوجب الإرادة فيجعل الفاعل فاعلا بالفعل والوجوب بعد ما كان بالقوة والإمكان فاعلا لم يتوقف وجود معلولها ولم يتأخر عن وجودها وكذلك لا يتخلف بعدها بل يكون عدمه بعدمها. والعلل الموجبة لوجـــود النفوس قد عرفتها فانها جواهر غير جسمانية وإن كانت لها علائق بالأجسام السمائية كعلاقة النفوس بالأبدان ها هنا بل تلك أخلص وأغنى فى أفعالها عن موضوعاتها التى تفعل فيها وبها ولذلك شرح نقوله فيما بعد عند كلامنا فى هذه النفوس .

وكون الأجسام التي تتعلق بها لا يتميز منها أجزاء كالأعضاء تختص آليتها بالأفعال كل آلة بفعل، كما في هذه الأبدان، وإذا كانت تلك النفوس عللا لهذه وهي مستمرة البقاء فهذه في البقاء مستمرة معها ـ وحديث المعين والمقتضى والهيولى قد قيل فيما سلف على الكمال والاستقصاء فهي علل تامة العلية، لها إن وجبت حدوثها عنها إرادة فليست لها إرادة تضادها ولا تناقضها حتى تعود فتريد عدمها كما أرادت وجودها فان السماء لا ضد لها ونفوسها لا تبخل بالوجود على ما أوجدته فتستعيده منه لأنها أوجبته بكمال عليتها وليس للنفوس أضداد تفسدها لأنها لا موضوع لها بل لعلائقها بالأبدان أضداد تفسدها فالذي يفسد ويبطل منها إنما هي علاقتها بالبدن الذي كان موضوعا لتلك العلاقة لا للنفس التي هي علاقتها. وكما ارتقى الكلام من أوائل المحسوسات حتى انتهى إلى ها هنا كذلك ينحط من الغاية العالية المقابلة لذلك للمبدأ حتى ينتهي إلى ها هنا فتتفق البيانات بالعلم المستفاد من الوجود الأسفل والأعلى على ماقلنا من بقاء النفوس بعد الأبدان.

وأما باقي الأقسام وما قيل في الجاهلة والناقصة من بطلان أفعالها التي كانت بالبدن ولا تكون لها بذاتها وما لا يفعل من الذوات الموجودة فليس بموجود ولا يعقل له وجود .

فمن تأمل ماقيل إلى هاهنا يقدر على جوابه وحل إشكاله ويتحقق مع هذا أن الشيء الواحد لا يكون بذاته جوهراً وعرضا، ولا ينتقل العرض جوهراً ولا الجوهر عرضا فان الجوهرية والعرضية من صفـات الذوات ولوازمها وما للذات بالذات لا يزول عنها ولا يتبدل عليها وإنما تتبدل الأحوال التي للذات عن غيرها بتبدل نسبتها إلى غيرها ولا تتبدل نسبة الشيء إلى ذاته

فكيف تكون النفس الجاهلة عرضا تموت بموت البدن ثم يجعلها العلم الذى هو عرض أيضا جوهراً تبقى به بعدالبدن .

لعل هذا الكلام ذهب إليه من أراد أن يجعل للعلم شوقا وشوق العلم عند أهله لايخرج إلى هذا وعند غير أهـله لا ينفعه هذا، وحديث الكمال الذى لا يستفاد إلا من الحواس محال أيضا لأنها دراكة بذاتها والبدن من شواغلها بالجزئى عن الكلى وبالدنىء عن العلى، فاذا عرفت الدنىء ونسبته إلى العلى كانت مفارقة البدن مما يفرغها لشأنها الدنىء لها مع العلى الأعلى حيث خبرت معلولاته الأخيرة التى هى فى غاية البعد عنه وارتقت إلى الأقرب فالأقرب فكمالها بمفارقتها أولى منه بمقارنتها ، فلم لايتم كمالها وقد انصرفت عن غيره من أشغالها وانصرف إليه خاطرها وبالها.

وحديث التردد فى الأبدان والتعلق بالسماويات والأرواح كله إنما قيل على طريق التخمين وليس له فيما قيل بيان ولا يقوم عليه بحسب ما ذكروا برهان. وتعلق النفس ببـدن بعد بدن على طريق التناسخ فى المتشابه وغير المتشابه قد مضى القول فيه، والقائل به كالقائل بأن الفروج الذى خرج من قشرته التى كانت له حبسا يعود إلى القشرة ثانيا بعد ماطار ومشى، وهذا العود إن كان بالإرادة فالنفس التى تذوق بالمفارقة لذة الخلاص من حبس البـدن وترى لها وجوداً دونه وقد كانت لاتستشعره وسياحة فى الملكوت الأعلى الذى كان يمنعها ثقله الطبيعى أن يتبعها إليه وخلاصا من هدف الأذى الذى كان لها به لاترجع، بإرادتها إلى مثل ذلك، أبداً وإن كان بالقسر ، فالعودات متشابهة، وقد اتضح أن هذه العلاقة التى تعرفها ليست على طريق القسر ومن القاسر لها، وإنما هى علاقة عشق ومحبة وتملك وتصرف وإلف وطبع فلاقسر

فيها ،كما لم تكن إرادية فتتحكم الإرادة فيها ، وإنما هي طبيعية إلهامية لمعنى حصل لها مع حدوثها الذى أثبتناه بما ثبت به، ومع ثباته ينحل الإشكال فى هذا الفرق بين العود والابتداء، وقد عرفت أن الثابت عند النفوس بالفطرة قبل العلم أن الإنسان يستشعر البقاء لنفسه وبدنه معا ولا يشعر لذاته التى هى نفسه ببقاء دون بقاء البدن،فتراه يقول لاتقتلنى ولا أموت وأبقى،فيستشعر الموت والحياة له بجملته التى هى نفسه مع بدنه ولا يستشعر غير هذا، ولو استشعره متيقنا لسهل عليه الموت هربا من البدن فى كثير من الأحوال، فاذا ذاق الخلاص منه ورأى البقاء دونه عيانا وصار له الغنى عنه فى البقاء يقينا (كذلك ـ) كيف يعود إليه وكيف يرجع علمه جهلا وذكره نسيانا.

فأما تطلع النفوس إلى هذا العالم ومافيه من الأجسام وجزئيات الأحوال وما لها به من ذلك علاقة كالولد والأهل والدار والجار حتى تلتفت إلى ذلك وإلى شىء منه فتنفعل منه ولأجله فعلا يتعلق بتحريك وتسكين وتخليق وتشكيل وتملك وتصرف وسائر ما كانت تفعله فيها أولا ،فلست أمنعه ولا أجد دليلا على رده ،فانها فعالة بذاتها فى الأبدان وبها والأرواح التى كانت علاقتها بها .

والقائلون الناقلون عن الوحى والأنبياء ، بعود النفوس إلى الأبدان لا يمنعه هذا البيان خصوصا إذا شاء ذلك من له الخلق والأمر حيث يعيدها إلى حالتها معه وفيه بتعلقها، فان ذلك غير ممتنع من جهة المتعلق والمتعلق به بذاتيها فاذا أوجبه قادر عليه كان كما كان أولا، وكذلك القول فى التعلق بالأرواح والنظر لا يوجب امتناع المفارقة أيضا والبقاء عليها زمانا يوجبه ما يوجبه والعود إلى العلاقة بالأبدان كما كان أولا كله بالنظر فى حد الإمكان من

جهة النفس والبدن ، فأما من جهة الفاعل الذى تعلقها به وخلاقتها عنه بحسب مشيئته فيجب ذلك حيث يشاء ، ويمتنع حيث يشاء ، فإن الأمور الممكنة يتعلق وجوبها بموجب بفعلها بطبع اوإرادة تمر أو تسخير بعد أن يكون السبب موجبا ، فقد عرفت الممكن والواجب والممتنع بذاته وبواسطة ذى سبب وشرط فى الإمكان والامتناع والجواز قبل الشرط . فقس على ذلك ها هنا .

الفصل السابع عشر

الإلهيـــات

في كيفية علم الله تعالى ومعرفته بالأشيا.

قد قيل إن المدركات صنفان وجودية تشاهد فى الأعيان وذهنية تلحظ بالأذهان وإن الوجودية كالمبصرات إذا أدركناهـا بحواسنا لا يكون إدراكنا لها بانتقال صورها إلى آلات حسنا كما يعتقده من يقول بانطباع صورة المبصر فى العين أو فى الروح الذى عند ملتقى العصبتين ، واتضح وضوحا شافيا أن المدرك منا يدركها حيث هى البعيد على بعده والقريب على قربه وبحسب وضعه يمينا وشمالا وفوق وأسفل فهكذا يكون إدراكنـــا للموجودات المحسوسة التى هدينا إلى إدراكها بالآلات التى خلقت لنا ونعتقد مثل ذلك فى الموجودات الروحانية التى لا ندركها بآلاتنـا الحسية ونعلمهـا ونعرفها معرفة استدلالية وأن نفوسنا لو وصلت إليهـا كما تصل إلى المرئى بالعين حتى شافهت ذواتها أدركتها كذلك أيضا فلا مانع يمنعنا ولا حجة تدفعنا عن أن نقول بأن الله تعـالى يدرك سائر الموجودات كذلك أيضا من حيث لا يحتجب عنه منها شيء بشيء ولا يضيق وسعه عن إدراك كل شيء كما لم تضق قدرته عن إيجادها بأسرها وإدراكه لها إدراك نفوسنا لمبصراتها على الوجه الذى لا يلزم منه حلول المدرك فى المدرك على ما قال به أصحاب الحـلول ولا التشكل بشكل فى جسد كما قاله المجسمون ولكن على الوجه الذى تدرك به نفوسنا لما تدركه من بعيـــد وقريب وصغير وكبير خصوصا من المبصرات فإنه فيها أبين وقد أوضح أن حكم غيرها من المحسوسات حكمها أيضا.

فأما المدركات الذهنية فقد قيل فيها إنها صور كالمثل تتصور للأذهان وعندها من موجودات الأعيان بحيث تنتسب إليها بالهوهوية فى حضور المدركات الوجودية المنسوبة إليها عند المدرك وغيبتها عنه حتى إذا أدرك المدرك عينا من الأعيان الموجودة وتمثل له عنده صورة من ذلك الإدراك تبقى بعد غيبة المدرك عند الذهن ثم تكون فى بعض الأوقات خاطرة بالبال حاضرة عند الذهن ملحوظة منه كما تخطر ببالنا صـــورة زيد مع غيبته فى بعض الأوقات وأكثرها غير خاطرة بالبال . ومتى رام الإنسان بروية إحضارها وإخطارها بباله أحضرها وربما حضرت سنوحا من غير طلب بحركة النفس على ذاتها بترددها فى مخزوناتها ومحفوظاتها من المعارف والعلوم حتى متى عادت العين الوجودية حضرت عند المدرك الذى سبق حصول صورها عنده من الإدراك الأول عرف أن هذا ذاك ، وبذلك يعرف الناس ما يعرفونه ومن يعرفونه من الصديق والعدو والنسيب والقريب واللذيذ والمؤذى والقضايا والمنازل ونحوها مما يصير معروفا فالمعرفة تحصل من الإدراك وبالإدراك أعنى من إدراك سابق وبادراك ثان عائد يقول به القائل أعرف هذا أنه فلان الذى قال كذا وفعل كذا فى يوم كذا بقرينة كذا مما وعاه ذهنه حينئذ واحفظ عنده مع ما أدركه معه من زمان ومكان ، فقد قيل فى علم النفس إن تلك الصور مع الاعتراف بأنها محفوظة عند النفس لا يمكن أن تكون منتقشة متصورة بالأشكال والمقادير المعروفة المذكورة المحفوظة الملحوظة فى آلة هى جزء من البدن كما قيل ولا فى البدن بأسره ولا فيه وفيما يلوذ به من الهواء المحيط وغيره مما يجاور الإنسان مما يسكنه ويتردد فيه وبلغ الكلام فى ذلك هنـاك غايته من الإفهام والبيان .

ونقول أيضا إن هذه الصور المحفوظة الملحوظة عنـد النفس الإنسانية

قد صح أنها ليست بمحوية فى البدن الإنساني أو ما يقاربه من الأجسام وإنما هى عند النفس التى ليست بجسم ولا قوامها بجسم وبشكل من أمرها اختلاف الحال فى كونها محفوظة غير ملحوظة وملحوظة غـــير محفوظة وملحوظة محفوظة فان كان الذى يلحظها هو الذى يحفظها وذلك هو النفس المدركة لها فكان ينبغى أن لا تزال ملحوظة مادامت محفوظة وإن كان الذى يحفظها غير الذى يلحظها فما ذلك الغير . وقد بطل أن يكون جسما فهو نفس أخرى وقوة غير جسمانية فما علاقتها بالنفس وهل هى معها فى علاقـة البدن تفارقها حيث تفارقه أو تبقى عليها وهل تلك الحافظة مع حفظها تلحظ ما تحفظه وتدركه إدراك معرفة وعلم أم لا .

فنقول إنا نرى الأشياء المحفوظة لا يزاحم بعضها بعضا فى الحفظ ولا يعوق بعضها عن حفظ بعض والملحوظة يزاحم بعضها بعضا حتى لا تقـــدر النفس أن تلحظ منها الكثير معا لكن بعد وقبل. ثم إنا نجدها مع ذلك تتذكر كما تحفظ القبل قبلا والبعد بعدا ويعسر العكس والقهقرى والتخليط ولو قصد بالإرادة فكيف أن يسنح للذهن من تلقاء نفسه وإنما السانح من الملحوظ منها هو على صورة المحفوظ كما تأدى فان كانت تلك القوة تحفظ وتلحظ معا عسر عليها حفظ الكثير وإن كانت تلحظ وقتا دون وقت مثل هذه النفس فتحتاج إلى خازنة أيضا ويتسلسل كذلك وإن كانت تحفظ ولا تلحظ فهى هيولى منفعلة قابلة لا صورة فاعلة والهيولى القابل الحامل للصور التى تنفعل ولا تفعل جسم على ما بان خصوصا ومحفوظاته ذوات مقادير وأشكال فأين هذا الجسم وقد عاد الكلام فيه إلى ما قيل فى البدن وأجزائه لكن النظر يرينا أن الذى يحفظ هو الذى يلحظ أعنى به النفس الإنسانية لا غير .

والدليل على ذلك أنا نشعر بذواتنا و نعلم أن النفس تعرف ذاتها وتخطر ببال نفسها فى وقت ومع أشياء مما تعرفها ولا تخطر فى وقت آخر مع أشياء أخرى فحكمها فى ذلك حكم المحفوظات الأخرى فى كونها تخطر بالبال ولا تخطر ولا يجوز أن يقال إنها لما خطرت ذاتها ببالها حضرت ذاتها عند ذاتها وما لم تخطر كانت غير حاضرة عند ذاتها بل مخزونة فى خزانتها عند أمينها وخازنها، فكما لا يجوز أن يقال ذلك فى ذاتها فكذلك لا يقال فى محفوظاتها ويطرد القياس عليه فى ذهولها وغفلتها وتأملها ويقظتها وجهلها ومعرفتها لكنها لها حالة فى تصرفها تشبه حركة المتحرك من الأجسام على ذاته بذاته ومن ذاته يتردد بها تأملها وإدراكها لمخزونات علمها ومعرفتها بروية وقصد وإرادة لغرض مقصود ومعلوم مطلوب كما يكون فى التأمل الفكرى والنظر الإرادى ويكون بغير روية بل بالطبع وفعلها الأصلى لها بذاتها وموجبات أفعالها المختلفـــة فى أوقاتها وحالاتها بروياتها المترددة بحسب إدراكاتها ومدركاتها مما يخطـر ببالها من محفوظاتها ويطرأ عليها من ملحوظاتها التى تدركها من مدركات الأعيان والأذهان معا فتلحظ فى كل وقت شيئا بعد شىء وشيئا قبل شىء لأن الملحوظ يشغلها عن غيره والمحفوظ لا يشغلها فانها تلحظ بكلها وكنهها لما تلحظه ولا تتجزى على الملحوظات فانها فى ذلك هوية واحدة وليس كذلك حالها فى الحفظ لما تحفظه وإن كان وسعها فيه يتناهى إلى حد يضيق عما يزيد عليه .

وعلى أن الجماعة من القدماء اتفقوا على حافظ غير ملاحظ يسمونه القوة الحافظة ويرونها جسمانية وبينا نحن أنها لا تمكن أن تكون جسمانية ولا يكون موضوعها الحامل لها جزء بدن الإنسان ولا كله .

فان قال قائل إنها قوة غير جسمانية وهى مع النفس ولهـــا ، كان قوله

جائزا غير واجب لكون ما يقوله من أن الحافظ هو المدرك الملاحظ جائزا أيضا لا يمتنع بما قيل ، فان دقق النظر وقال إن الذى احتججتم به من إدراكها لذاتها حالها فيه كحالها فى غيره من مدركاتها وهو حصول صورة من المدرك مخزونة فى خزانة الحفظ تستعاد إلى الذكر مثل غيرها .

قلنا فى جوابه إن ذلك يكون بغيبة المدرك عن المدرك فى وقت ما فأما مع كون المدرك هو الذات للذات فلا يغيب المدرك عن المدرك ولا يكون إدراكه بانتقاش صورة . فان قيل إنا لا ندرك أنفسنا إدراك المشاهدة كما ندرك ببصرنا بل إدراك الاستدلال من الأفعال فلا يعرف الإنسان نفسه إلا كما يعرف نفس غيره من فعلها . قيل له إن الأمر ليس كذلك بل الإنسان يشعر بذاته مع كل لذة وألم وعلم ومعرفة وإدراك وتأمل يصدر عن ذاته إذا تأمل حاله وفعله ولولا ذاك لما كان يشعر من لذته بأكثر من أنها لذة فأما إنها لذته فهو شعور منه باللذة والملتذ وكذلك الألم والمتألم. وهذا منتهى النظر وقد صح منه شعور النفس بذاتها وغفلتها عنها واشتغالها بغيرها عن ذاتها وخطورها ببال نفسها فى وقت دون وقت لاشتغالها بخواطرها عن ذاتها فكذلك قد تشتغل عما فى ذاتها وعند ذاتها وكما لا تفارق ذاتها ذاتها عند اشتغالها عنها كذلك لا تفارق محفوظاتها عند اشتغالها عنها فما دعت الضرورة إلى خازن حافظ هو غيرها كما لم تدع إلى مدرك ملاحظ هو غيرها بل امتنع أن يكون غيرها فالمدركات الذهنية صور حاصلة عند النفس مع نسبتها إلى ماهى صور له، بها يعرف العارف أعنى بتلك النسب أن هذا هو هذا وليست من أنواع ما هى صور لها ولا من جواهرها لما قيل من أن نارها لا تحرق وثلجها لا يبرد والضد منها لا يمنع الضد بل هى أعراض حصلت عن

أعراض وجواهر فصور الجواهر والأعراض الوجودية أعراض حاصلة عند النفس الإنسانية يتميز منها ما هو صورة عرض عما هو صورة جوهر بميزة هي غير ميزة الجوهر عن العرض فى الوجود وهى ميزة الجوهر عن العرض فى الذهن حصلت فى الوجود كما حصل فى المعرفة إحراق النار وتبريد الثلج وليس منها ما يحرق ولا يبرد فى الذهن . تمثل عليها بالكتابة فى الكاغد إذا كتبت جوهرا وعرضا كان كله عرضا منقوشا فى الكاغد وكذلك إذا كتبت نارا وثلجا فالقارىء يقرأ ويفرق فيما يقرأ بين الطباع المدلول عليها بما قرأ وإن لم يكن الفرق فيما قرأ فهكذا تصور هذا .

واعرف منه قول افلاطون بعالم النفس فترى كل نفس عالمة عالما بما يحوى من المعلومات ونوع النفوس بأسرها عالم فيه عوالم وكذلك قوله فى عالم العقل وعالم الربوبية يعنى أن فى عالم الربوبية تكون المعلومات بالنسبة إلى الموجودات والمعلومات الأخرى التى فى عالم العقل وعالم النفس كالمعلومات التى فى عالم النفس بالقياس الى الموجودات ، لكنك قد علمت أن من الصور الذهنية ما يكون سببا الموجود، كصورة الخلخال فى نفس الصائغ ومنها ما يكون الموجود سببه كصورة الشمس وصورة القمر فى ذهن العارف بها والصور العلمية فى عالم الربوبية تكون بأسرها من قبيل الصائغ والخلخال لا من قبيل الشمس والقمر بالقياس إلى الإنسان فلذلك قال افلاطون بالمثل والقواليب وكيف لا وهى المثل الحقيقية بل الموجودات مثلها ونسختها وهى أم الكتاب فهكذا يجب أن تتصور فى معرفة الله تعالى وعلمه .

الفصل السادس

السهروردى الإشراقى [1]

٥٥٠ / ٥٨٨ هـ

تمهيد :

لقد اعتقد كثير من مؤرخى الفلسفة الإسلامية أن التيارات الفلسفية قد أخذت فى الانزواء والاضمحلال بعد نقد الغزالى الشديد لفلاسفة الإسلام . وقد ساعدت الظروف السياسية بعد ذلك على تثبيت نقد الغزالى للفلسفة وذلك بعد سقوط الدولة الفاطمية واندحار المذاهب الباطنية وانتصار الإسلام السنى وتكتل المسلمين حول لواء السنة لمقاومة الغزو الصليبى على العالم الإسلامى . ولكن كان يجب أن يأخذ التطور الفكرى مداه فى المحيط العقلى الإسلامى رغم وجود هذه العقبات . أو بمعنى آخر كان يجب أن يصل تطور مذهب ابن سينا الحقيقى إلى نهايته الحاسمة . هذه النهاية التى أدت إلى ظهور مرحلة جديدة فى الفكر الإسلامى هى المرحلة الإشراقية، وقد تزعم هذا الاتجاه الإشراقى شهاب الدين السهرودى المقتول .

نشأة السهروردى :

هو أبو الفتوح يحيى بن حبشى بن أميرك (تصغير أمير) الملقب بشهاب

---

١ ــ راجع للمؤلف : أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى المقتول . وقد آثرنا أن نقدم هنا صورة موجزة لمذهب الإشراق ، وأجلنا الإشارة إلى المراجع التى تؤرخ حياة السهروردى اكتفاء بما أوردناه في دراستنا التفصيلية للموضوع . وراجع أيضا للمؤلف النشرة النقدية لكتاب هياكل النور وكتاب اللمحات للسهروردى .

الدين السهروردى المقتول . وقـد لقب بالمقتول لئـلا يعتبر شهيدا ، ولكن أتباعه فسروا كلمة «مقتول» بما يفهم منه أنه شهيد .

وقد اختلط لقب السهروردى على بعض الكتاب والمؤرخـين . فخلطوا بينه وبين غيره ممن يحملون نفس اللقب كأبى النجيب عبد القادر بن عبد الله ابن محمـد بن عمويه الملقب بضياء الدين السهروردى الفقيـه الصوفى المتوفى ببغداد سنة ٥٦٣ هـ ، وكذلك أبو حفص عمر بن محمد بن عبد الله بن محمـد بن عمويه وهو ابن أخى المتقدم ذكره وكان فقيها صوفيا شافعى المذهب له كتاب «عوارف المعارف» وتوفى سنة ٦٣٢ هـ.

أما من حيث النشأة الأولى للسهروردى الإشراقى فان المراجـع لا تذكر تفصيلات كثيرة عن مولده وحياته الأولى حتى تلميـذه المباشر الشهرزورى وهو (القائم بالكتاب) لا يعطى لنا إيضاحات كافية بهذا الصدد .

كان مولد السهروردى بين سنة (٥٤٥ هـ و ٥٥٠ هـ) ببلدة سهرورد من أعمـال زنجان فى عراق العجم. اتصل فى شبابه الأول بأستاذه مجـد الدين الجيلى فى مراغة من أعمال أذربيجان حيث تلقى عنه أصول الحـكمة والفقه. ومجد الدين الجيلى هذا هو أستاذ الفخر الرازى، وكانت بينه وبين السهروردى مناظرات ومساجلات. وتذكر المراجع أن السهروردى الشاب قرأ البصائر النصيرية فى المنطق لابن سهلان الساوى على الظهير الفـارسى وكان ذلك فى مدينة أصفهان التى اتصل فيهـا عن كثب بمذهب ابن سينا فترجم له رسالة الطير إلى الفارسـية وكانت له اجتماعات بفخر الدين المارديني ، كما يذكر ابن أبى أصيبعة . ويذكر الشهرزورى أن السهروردى كان يفضل الإقامة بديار بكر واتصل هناك بأمير خربوط عماد الدين قرة أرسلان وأهدى إليه

كتاب الألواح العمادية. ويرجح (ماسيفيون) أن السهروردى أسس مدرسة إشراقية فى بلاط هذا الأمير، غير أننا نستبعد قيام مدرسة إشراقية خالصة فى طور الشباب من أطوار حياة السهروردى وقبل تأليف حكمة الإشراق.

على أن أهم مرحلة فى حياة شيخ الإشراق تلك التى قضاهـا فى حلب حيث اجتمع بفقهائها وعلمائها فى عهد الملك الظاهر بن الناصر صلاح الدين، وتجادل معهم فظهر عليهم وبان له فضل عظيم وعلم باهر وحسن موقعـه عند الملك الظاهر وقربه وصار مكينا عنده مختصا به، فازداد تشنيع الفقهـاء والمتكلمين عليه وعملوا محاضر بكفره وسيروها إلى الملك الناصر صـلا الدين. وهذا هو مجمل المحنة التى ألمت بشيـخ الإشراق حيث أن جميـــع المؤرخين يذكرون أنه أعـدم فى قلعـة حلب أو فى مصر أو ترك يتضور جوعا حتى مات فى سجنه ... الخ.

ولكن العماد الأصفهانى المعاصر لصلاح الدين يورد القصة الكاملة لمقتل شيخ الإشراق، فيقول سنة ٥٨٨هـ وفيها قتل الفقيه شهاب الدين السهروردى وتلميذه شمس الدين بقلعة حلب، أخذ بعد أيام، وكان فقهاء حلب قد تعصبوا عليه ما خلا الفقهين ابنى جهيل (ويذكر ابن خلكان أن هذين الشيخين هما مجد الدين وزين الدين) فانهما قالا: هذا رجل فقيه ومناظرته فى القلعة ليست بحسن، ينزل إلى الجامع ويجتمع الفقهاء كلهم ويعقد له مجلس، فى الخلاف ما ترجح لهم عليه بحجة ... وأما علم الأصول ما عرفوا أن يتكلموا معه فيه وقالوا له: أنت قلت فى تصانيفك إن الله قادر على أن يخلق نبيا وهذا مستحيل. فقال لهم: ما حداً لقدرته، أليس القادر إذا أراد شيئا لا يمتنع عليه؟ قالوا: بلى، قال: فالله قادر على كل شىء، قالوا: إلا على خلق نبى فانه مستحيل، قال: فهل يستحيل مطلقا أم لا؟، قالوا: كفرت وعمـــلوا له أسبابا لأنه

بالجملة كان عنده نقص عقل لا علم، ومن جملته أنه سمى نفسه (المؤيد بالملكوت).
ويتضح من هذا النص أن المشكلة التي أودت بحياة السهروردي إنما تتعلق بموقفه من الإمامة، فالسهروردي يرى أن النبوة بمعنى الإمامة ممكنة دائما وفي كل عصر لحفظ النظام ولمصلحة النوع بينما يتمسك أهل السنة بالنص الديني الذي يجعل من النبي محمد خاتم النبيين وقد اختلفت الروايات في طريقة مقتله، فمن قائل بأنه صلب ومن قائل بأنه خنق وأخيرا ذكر بعض المؤرخين أنه منع عن الطعام حتى تلف، وكانت وفاته او مقتله في الخامس من رجب سنة ٥٨٧ هـ بحلب على ما يذكر ابن أبي اصيبعة وابن خلكان أما الشهرزوري تلميذه فيذكر أن أستاذه قتل سنه ٥٨٦ هـ، وأخيرا نجد العماد الأصفهاني المعاصر له يذكر حادث مقتله سنة ٥٨٨ هـ

مذهبه :

يعتبر المذهب الإشراقي في جملته مذهبا أفلاطونيا حمل في جوانبه ما اشتملت عليه التيارات الفلسفية الإسلامية السابقة عليه، فتأثر بنظرية الفيض المشائية ومواقف ابن سينا وعلى الأخص في الإشارات. ويدور المذهب حول فكرة الإشراق، فالأول أو نور الأنوار يفيض عنه النور الإبداعي الأول وعن هذا الصادر الأول تصدر أنوار طولية يسميها بالقواهر العالية ثم تصدر عن هذه القواهر العالية أنوار عرضية يسميها بأرباب الأنواع وهي أنوار تدبر شئون الأنواع الموجودة في العالم الحسي.
يضاف إلى هذا أن السهروردي قد ابتدع عالما أوسط بين العالم الحسي والعالم العقلي أسماه بعالم البرزخ أو بعالم المثل المعلقة ويبدو أن الوضع الأنطولوجي لهذا العالم الأوسط هو نفس وضع المثل الرياضية المتوسطة عند أفلاطون. وإذا كان المشاؤون قد جعلوا العقول عشرة فان السهروردي يجعل الأنوار في أعداد

لا حصر لها بل إنه يشير إلى كثرة لا متناهية من الأنوار التى تنشأ عند تقابل الأشعة الإشراقية والمشاهدية ، والتى تحدث أيضا كنتيجة للجهات العقلية المختلفة . ويظهر أن تخطيط الوجود النورانى عند السهروردى سيصل إلى أن يصبح العالم كتلة من الأنوار ذات الطبيعة العقلية الواحدة والتى تتحرك حركات عظيمة لا متناهية فيظهر فيها الثراء النورانى الضخم مما يعبر عن ديناميكية الوجود الخصبة .

غير أن تفصيل الفيوضات الإشراقية عند السهروردى وتقسيمها إلى مراحل إنما وضع لغاية صوفية حيث أن إيضاح المراحل على هذا النحو إنما يفتح الطريق أمام الواصل لكي ينتقل من مرحلة إلى أخرى تدريجيا حتى يصل إلى جوار الحق أو نور الأنوار .

وأخيرا فان مذهب السهروردى لا بد من أن ينتهى إلى واحدية وجودية نورانية ، تلتقى فيها وحدة الوجود مع وحدة الشهود .

ومهما قيل عن التأثير الفارسى فى مذهب الإشراق إلا أننا نؤكد بطريقة حاسمة أن هذا المذهب هو استمرار للفلسفة اليونانية بالصورة الأفلاطونية المتأثرة بتيارات الفكر الفلسفى التلفيقى الذى راجت تعاليمه عند السريان ، وانتقلت على هذه الصورة إلى المسلمين فى عصر الترجمة . أما الألفاظ الفارسية القليلة التى تشيع فى مؤلفات السهروردى فهى ليست سوى أدوات استخدمها المؤلف لإيهام القارىء بالأصل الفارسى للمذهب وذلك انقيادا مع نزعة الفرس الشعوبية وكان السهروردى منهم .

نصوص مختارة من مؤلفات السهروردى

أولا : الغربة الغربيه

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الإمام العالم العارف فريد عصره وشيخ دهره الشيخ شهاب الدين السهروردى قدس الله روحه ونور ضريحه :

« مقدمة »

الحمد لله رب العالمين والسلام على عباده الذين اصطفى خصوصا على سيدنا محمد المصطفى وآله وصحبه أجمعين .

أما بعد : فانى لما رأيت قصة « حى بن يقظان » صادفتها مع ما فيها من عجايب الكلمات الروحانية والإشارات العميقة متعرية من تلويحات تشير إلى الطور الأعظم الذى هو « الطامة الكبرى » المخزونة فى الكتب الإلهية، المستودعة فى رموز الحكماء ، المخفية فى «قصة سلامان وأبسال » التى رتبها صاحب قصة « حى بن يقظان » ، وهو السر الذى ترتب عليه مقامات أهل التصوف وأصحاب المكاشفات ، وما أشير إليه فى رسالة « حى بن يقظان » إلا فى آخر الكتاب حيث قيل « ولربما هاجر إليه أفراد من الناس » إلى آخر الكلمات . فأردت أن أذكر منها شيئا فى طرز قصة سميتها أنا « قصة الغربة الغربية » لبعض إخواننا الكرام ، وعلى الله أتوكل فيما أروم.

مبدأ القصة : لما سافرت مع أخى عاصم من ديار ماوراء النهر إلى بلاد المغرب ، لنصيد طايفة من طيور ساحل اللجة الخضراء ، فوقعنا بغتة فى

«القرية الظالم أهلها» أعنى مدينة قيروان . فلما أحس قومها أنا قدمنا عليهم فجأة ونحن من أولاد الشيخ المشهور بالهادى ابن الخير اليمانى .

أحاطوا بنا ، فأخذونا مقيدين بسلاسل وأغلال من حديد ،وحبسونا فى مقعر بئر لانهاية لسمكها .

وكان فوق البئر المعطلة التى عمرت بحضورنا قصر مشيد وعليها أبراج عدة .

فقيل لنا : لاجناح عليكم إن صعدتم القصر متجردين إذا أمسيتم ، أما عند الصبح فلابد من الهوى فى غيابة الجب .

وكان فى قعر البئر « ظلمات بعضها فوق بعض » إذا أخرجنا أيدينا لم نكد نراها . إلا أنا فى آونة المساء نرتقى القصر مشرفين على الفضاء ناظرين من كوة . فربما يأتينا حمامات من أيوك اليمن مخبرات بحال الحمى ، وأحياناً يزورنا بروق يمانية تومض من الجانب الأيمن الشرقى وتخبرنا بطوارق نجد، ويزيدنا رياح الإراك وجداً على وجد . فنتحنن ونشتاق إلى الوطن .

فبينا نحن فى الصعود ليلاوفى الهبوط نهاراً ، إذ رأينا الهدهد دخل من الكوة مسلما فى ليلة قمراء ، وفى منقاره رقعة صدرت « من شاطىء الواد الأيمن فى البقعة المباركة من الشجرة » .

وقال لنا : إنى أحطت بوجه خلاصكما وجئتكما « من سبأ بنبأ يقين » وهو ذا مشروح فى رقعة أبيكما .

فلما قرأنا الرقعة فاذا فيها أنه من الهادى أبيكما وأنه : بسم الله الرحمن الرحيم شوقناكم فلم تشتاقوا ، ودعوناكم فلم ترتحلوا ، وأشرناكم فلم تفهموا .

وأشار فى الرقعة إلى بأنك يافلان : إن أردت أن تتخلص مع أخيك ، فلا تنيا فى عزم السفر ، واعتصمنا بحبلنا وهو جوزهر الفلك القدسى المستولى على نواحى الكسوف .

فاذا أتيت « وادى النمل » فانفض ذيلك ، وقل : الحمد لله الذى أحيانى بعد ما أماتنى « وإليه النشور » وأهلك أهلك .

واقتل امرأتك « إنها كانت من الغابرين » وامض حيث تؤمر « إن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين » واركب فى السفينة ، وقل « بسم الله مجريها ومرسيها .

وشرح فى الرقعة جميع ما هو كاين فى الطريق ، فتقدم الهدهد وصارت الشمس فوق رؤوسنا إذ وصلنا إلى طرف الظل . فركبنا السفينة وهى تجرى بنا « فى موج كالجبال » ونحن نروم الصعود على جبل طورسينا ، حتى نزور صومعة أبينا .

وحال بينى وبين ولدى « الموج فكان من المغرقين »

وعرفت أن قومى « موعدهم الصبح أليس الصبح بقريب ؟ »

وعلمت أن « القرية التى كانت تعمل الخبائث » يجعل « عاليها سافلها » ويمطر « عليها حجارة من سجيل منضود » .

فلما وصلنا إلى موضع يتلاطم فيه الأمواج ويتدحرج المياه ، أخذت ظئرى التى أرضعتنى وألقيتها فى اليم .

وكنا نسير فى جارية « ذات ألواح ودسر . » فخرقنا السفينة خيفة ملك وراءنا « يأخذ كل سفينة غصبا ».

والفلك المشحون قد مر بنا على جزيرة يأجوج ومأجوج إلى الجانب الأيسر من الجودى .

وكان معى من الجن من يعمل بين يدى ، وفى حكمى عـــين القطر . فقلت للجن « انفخوا فيه حتى صار مثل النار . » فجعلت سدا حتى انفصلت عنهم .

وتحقق « وعد ربي حقا » .

ورأيت فى الطريق جماجم عاد وثمـــود ، وطفت فى تلك الديار وهى خاوية على عروشها »

وأخذت الثقلين مع الأفـلاك وجعلتها مـع الجن فى قارورة صنعتها أنا مستديرة وعليها خطوط كأنها دواير .

فقطعت الأنهار من كبد السماء .

فلما انقطع الماء عن الرحى ، انهدم البناء ، فتخلص الهواء إلى الهواء .

وألقيت فلك الأفلاك على السماوات حتى طحن الشمس والقمر والكواكب فتخلصت من أربعة عشر تابوتا وعشرة قبور عنها ينبعث ظل الله ، حتى يقبضنى إلى القدس « قبضا يسيرا » بعد أن جعل « الشمس عليه دليلا » .

ولقيت سبيل الله ، ففطنت « أن هذا صراطى مستقيما ».

وأختى وأهلى قد أخذتها « غاشية من عذاب الله » بياتا ، فباتت فى قطع من الليل مظلما ، وبها حمى وكابوس يتطرق إلى صرع شديد .

ورأيت سراجا فيه دهن وينبجس منه نور ينتشر فى أقطار البيت ، ويشتعل مشكاتها ويشعل سكانها من إشراق نور الشمس عليهم فجعلت السراج فى فم

تنين ساكن فى برج دولاب تحته بحر قلزم وفوقه كواكب ماعرف مطارح أشعتها إلا بارئها « والراسخون فى العلم » .

ورأيت الأسد والثور قد غابا ، والقوس والسرطان قد طويا فى طى تدوار الأفلاك ، وبقى الميزان مستويا إذا طلع النجم اليماني من وراء غيوم رقيقة متألقة هما نسجته عناكب زوايا عالم العنصرى فى عالم الكون والفساد.

وكان معنا غنم ، فتركناها فى الصحراء ، فأهلكتها الزلازل ووقعت فيها نار صاعقة .

ولما انقطعت المسافة وانقرض الطريق « وفار التنور » من الشكل المخروط ، فرأيت الأجرام العلوية ، أتصلت بها وسمعت نغماتها ودستاناتها ، وتعلمت إنشادها ، وأصواتها تقرع سمعى كأنها صوت سلسلة تجر على صخرة صماء ، فتكاد تنقطع أوتارى وتنفصل مفاصلى من لذة ما أنال ولا يزال الأمر يتكرر على حتى انقشع الغمام وتخرقت المشيمة .

وخرجت من المغارات والكهوف حتى تقضيت من الحجرات متوجها إلى عين الحيوة . فرأيت الصخرة العظيمة على قلة جبل كالطود العظيم . فسألت عن الحيتان المجتمعة فى عين الحيوة المتنعمة المتلذذة بظل الشاهق العظيم : أن هذا الطود ما هو ؟ وما هذه الصخرة العظيمة ؟

فاتخذ واحد من الحيتان سبيله إلى البحر سربا . فقال « ذلك ما كنت تبغى ، وهـذا الجبل هو طور سيناء ، والصخرة صومعة أبيك » . فقلت : «وما هؤلاء الحيتان ؟ » فقال أشباهك ، أنتم بنو أب واحد ، وقع لهم شبيه واقعتك ، فهم اخوانك » .

فلما سمعت وحققت ، عانقتهم ، ففرحت بهم وفرحوا بى ، وصعدت الجبل ، ورأيت أبانا شيخا كبيرا تكاد السموات والأرض تنشق من تجلى نوره . فبقيت باهتا متحيرا منه ، ومشيت إليه ، فسلم على ، فسجدت له وكدت أنمحق فى نوره الساطع .

فبكيت زمانا وشكوت عنده من حبس قيروان . قال لى « نعما ! تخلصت إلا أنك لابد راجع إلى الحبس الغربى ، وأن القيد بعد ما خلعته تاما . » فلما سمعت كلامه ، طار عقلى وتأوهت صارخا صراخ المشرف على الهلاك ، وتضرعت إليه .

فقال « أما العود فضرورى الآن ، ولكنى أبشرك بشيئين : أحدهما أنك إذا إرجعت لى الحبس يمكنك المجىء إلينا والصعود الى جنتنا هينا متى ماشئت، والثاني أنك تتخلص فى الأخير إلى جنابنا تاركا البلاد الغربية بأسرها مطلقا » .

ففرحت بما قال . ثم قال لى « اعلم أن هذا جبل طور سيناء . وفوق هذا جبل طور سينين مسكن والدى جدك ، وما أنا بالإضافة إليه إلا مثلك بالإضافة إلى .

ولنا أجداد آخرون حتى ينتهى النسب إلى الملك الذى هو الجد الأعظم الذى لا جد له ولا أب . وكلنا عبيده ، به نستضىء ومنه نقتبس ، وله البهاء الأعظم وله الجلال الأرفع والنور الأقهر ، وهو فوق الفوق ونور النور وفوق النور أزلا وأبدا ، وهو المتجلى لكل شىء ، و « كل شىء هالك إلا وجهه » .

فأنا في هذه القصة، إذ تغير الحال علي وسقطت من الهـواء في الهاوية بين قوم ليسوا بمؤمنـين محبوساً في ديار المغرب وبقي معي من اللذة ما لا أطيق شرحه ، فانتحبت وابتهلت وتحسرت على المفارقة . وكانت تلك الراحة أحلاما زايلة على سرعة .

نجانا الله من أسر الطبيعة وقيد الهيولى ! « وقل الحمد لله سيريكم آياته فتعرفونها ، وما ربك بغافل عما تعملون[1] » « وقل الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون[2] » والصلوة على نبيه وآله أجمعين .

تمت قصة الغربة الغربية

(١) سورة النمل اية ٩٥

(٢) سورة لقمان اية ٢٤

ثانياً : حكمة الإشراق

١ ــ الضابط السادس (فى معارف الانسان)

هو أن معارف الإنسان فطرية وغير فطرية . والمجهول إذا لم يكفه التنبيه والإخطار بالبال وليس مما يتوصل إليه بالمشاهدة الحقة التى للحكماء العظماء لابد له من معلومات موصلة إليه ذات ترتيب موصل إليه منتهية فى التبين إلى الفطريات ، وإلا يتوقف كل مطلوب للانسان على حصول ما لا يتناهى قبله ولا يحصل له أول علم قط ، وهو محال .

٢ ــ الضابط السابع (فى التعريف وشرايطه)

هو أن الشىء إذا عرف لمن لا يعرف ، فينبغى أن يكون التعريف بأمور تخصه إما لتخصيص الآحاد أو لتخصيص البعض أو للاجتماع . والتعريف لابد وأن يكون بأظهر من الشىء لا بمثله وما يكون أخفى منه أو يكون لا يعرف إلا بما عرف به . فقول القائل فى تعريف الآب « إنه هو الذى له إبن » غير صحيح ، فانهما متساويان فى المعرفة والجهالة ، ومن عرف أحدهما عرف الآخر ، ومن شرط ما يعرف به الشىء أن يكون معلوما قبل الشىء لا مع الشىء ، أو يقال « النار هو الإسطقس الشبيه بالنفس » والنفس أخفى من النار . وكذا قولهم « إن الشمس كوكب يطلع نهارا » والنهار لا يعرف إلا بزمان طلوع الشمس . وليس تعريف الحقيقة مجرد تبديل اللفظ ، فان تبديل اللفظ إنما ينفع لمن عــرف الحقيقة والتبس عليه معنى اللفظ . والإضافيات ينبغى أن يؤخـذ فى حـدودها السبب الموقع للاضافة ،

والمشتقات يؤخذ ما منه الاشتقاق مع أمر ما فى حدها على حسب مواضع الاشتقاق .

فصل (فى الحدود الحقيقية) اصطلح بعض الناس ، على تسمية القول الدال على ماهية الشيء «حداً» ويكون دالا على الذاتيات والأمور الداخلة فى حقيقته ، ومعرف الحقيقة من الخارجيات «رسما» واعلم أن الجسم مثلا إذا أثبت له مثبت جزءا يشك فيه بعض الناس وينكره بعضهم، كما ستعرف ذلك الجزء . فالجماهير لايكون عندهم ذلك الجزء من مفهوم المسمى ، بل لا يكون الإسم الا لمجموع لوازم تصوره . ثم أن كل واحد من الماء مثلا أو الهواء إذا ثبت أن له أجزاء غير محسوسة ، ينكرها بعض الناس ، فتلك الأجزاء عندهم لامدخل لها فيما يفهمون منه . وكل حقيقة جرمية ـ إذا كان الجسم أحد أجزائها وحالة لما سبق ـ فما تصورالناس منها إلا أموراً ظاهرة عندهم هى المقصود بالتسمية للواضع ولهم . فاذا كان حال المحسوسات كذا ، فكيف حال ما لا يحس شيء منه أصلا ! ثم إن الإنسان إذا كان له شيء به تحققت إنسانيته ، وهو مجهول للعامة والخاصة من المشائين حيث جعلوا حده « الحيوان الناطق » واستعداد النطق عرضى تابع للحقيقة ، والنفس ـ التى هى مبدأ هذه الأشياء ـ لا تعلم إلا باللوازم والعوارض ولا أقرب إلى الإنسان من نفسه ، وحاله كذا فكيف يكون حال غيره على أنا نذكر فيه ما يجب ؟

قاعدة اشراقية (فى هدم قاعدة المشائين فى التعريفات)

سلم المشاؤون أن الشيء يذكر فى حده الذاتى والخاص . فالذاتى ـ

الذى ليس بجزء لذاتى عام آخر ـ للحقيقة الكلية التى يتغير بها جواب «ماهو؟» يسمى الجنس ، والذاتى الخاص بالشىء سموه فصلا . ولهذين نظم فى التعريف غير هذا قد ذكرناه فى مواضع أخرى من كتبنا . ثم سلموا أن المجهول لا يتوصل إليه إلا من المعلوم ، فالذاتى الخاص للشىء ليس بمعهود لمن يجهله فى موضع آخر . فانه إن عهد فى غيره لا يكون خاصا به . وإذا كان خاصا به وليس بظاهر للحس وليس بمعهود ، فيكون مجهولا معه . فاذا عرف ذلك الخاص أيضا ، إن عرف بالأمور العامة دون ما يخصه ، فلا يكون تعريفا له ، والجزء الخاص حاله على ما سبق فليس العود إلا إلى أمور محسوسة أو ظاهرة من طريق آخر ، إن كان يخص الشىء جملتها بالاجتماع ، وسنعلم كنه هذا فيما بعد .

ثم من ذكر ما عرف من الذاتيات لم يأمن وجود ذاتى آخر غفل عنه ، وللمستشرح أو المنازع أن يطالبه بذلك . وليس للمعرف حينئذ أن يقول « لو كانت صفة أخرى لا طلعت عليها » إذ كثير من الصفات غير ظاهرة. ولا يكفى أن يقال « لو كان له ذاتى آخر ما عرفنا الماهية دونه .» فيقال: إنما تكون الحقيقة عرفت إذا عرف جميع ذاتياتها . فاذا انقدح جواز ذاتى آخر لم يدرك ، لم يكن معرفة الحقيقة متيقنة . فتبين أن الأتيان على الحد كما التزم به المشاؤون غير ممكن للانسان ، وصاحبهم اعترف بصعوبة ذلك فاذن ليس عندنا إلا تعريفات بأمور تخص بالاجتماع .

٣ ـ حكومة (فى المثل الافلاطونية)

ومن الغلط الواقع بسبب أخذ مثال الشىء مكانه قول المشائين فى إبطال مثل أفلاطون : إن الصورة الإنسانية والفرسية والمائية والنارية لو كانت

قايمة بذاتها ، لما تصور حلول شيء مما يشاركها فى الحقيقة فى المحل . فاذا افتقر شيء من جزيئاتها إلى المحل، فللحقيقة نفسها استدعاء المحل، فلا يستغنى شيء منها عن المحل . فيقول لهـم قايل : ألستم اعترفتم بأن صورة الجوهر تحصل فى الذهن وهى عرض ، حتى قلتم إن الشيء له وجود فى الأعيان ووجود فى الأذهان ؟ فاذا جاز أن يحصل حقيقة الجوهرية فى الذهن وهى عرض ، جاز أن يكون فى العالم العقلى الماهيات قايمة بذاتها ، ولها أصنام فى هذا العالم لا تقوم بذاتها، فانها كمال لغيرها، وليس لها كمال الماهيات العقلية، كما أن مثل الماهيات الخارجة عن الذهن من الجواهر تحصل فى الذهن ولا تكون قايمة بذاتها، لأنها كمال أوصفة للذهن ، وليس لها من الاستقلال ما للماهيات الخارجية حتى تقوم بذاتها .فلا يلزم أن يطرد حكم الشيء فى مثاله.

ثم حكمتم بأن الوجود يقع بمعنى واحد على واجب الوجود وعلى غيره، وفى واجب الوجود الوجود نفسه وفى غيره عارض له زايد على الماهية . فيقول لكم القايل : استغناء الوجود عن ماهية ينضاف إليها إن كان لنفس الوجود ، فليكن الجميع كذا . وإن كان لأمر زايد فى واجب الوجود، فهو يخالف قواعدكم ، ويلزم منه تكثر الجهات فى واجب الوجود ، وقد بين أنه محال . وليس لكونه غير محلول ، فان عدم احتياجه إلى علة إنما كان لكونه واجبا غير ممكن . والوجوب لا يجوز أن يفسر بسلب العلة ، فانه إنما استغنى عن العلة لوجوبه . ثم وجوبه إن زاد على وجوده ، فقد تكثر وعاد الكلام إلى أن وجوبه الزايد على الوجود ــ الذى هو صفة للموجود ــ إن كان تابعا للموجود من حيث هو موجود ولازما له ، فليكن كذا فى جميع الموجودات . وإلا يكون لعلة ، وإن كان لنفس الوجود، فالأشكال

متوجه ـ فيقال : إن استغناءه إن كان لعين الوجود ، ففي الجميع ينبغي أن يكون كذا . فان قال : إن وجوبه لمالية وجوده وتماميته وتأكده ، وكما أن كون هـذا الشيء أشد أسودية من غيره ليس بأمر زايد على الأسودية ـ بل لكمال في نفس السواد غير زايد عليه ـ فكذا الوجود الواجب يمتاز عن الوجود الممكن لتأكده وتماميته. فقد اعترف ههنا بجواز أن يكون للماهيات تمامية في ذاتها مستغنية عن المحل ونقص محوج إليه كما في الوجود الواجب وغيره .

٤ ـ فصل في (ان النور لا يحتاج الى تعريف)

إن كان في الوجود مالا يحتاج إلى تعريفه وشرحه فهو الظاهر ولا شيء أظهر من النور ، فلا شيء أغنى منه عن التعريف .

فصل (في الانوار واقسامها)

النور ينقسم إلى نور في نفسه لنفسه ، وإلى نور في نفسه وهو لغيره . والنور العارض عرفت أنه نور لغيره ، فلا يكون نورا لنفسه وإن كان نورا في نفسه ، لأن وجوده لغيره . والجوهر الغاسق ليس بظاهر في نفسه ولا لنفسه على ماعرفت. والحيوة هي أن يكون الشيء ظاهرا لنفسه ، والحي هو الدراك الفعال. فالإدراك عرفته. والفعل أيضا للنور ظاهر ، وهو فياض بالذات . فالنور المحض حي ، وكل حي فهو نور محض . والغاسق إن أدرك ذاته، كان نورا لذاته ، فلم يكن جوهرا غاسقا . وإن اقتضى البرزخ أو غاسق ما من حيث هو كذا الحيوة والعلم، لكان يجب على مشار كذلك، وليس كذا. وإن فرض للجوهر الغاسق حيوة وعلم لهيئة زائدة ، كان على ما سبق . وأيضا لاشك أن الهيئة ليست ظاهرة لنفسها لما سبق، وليست ظاهرة للبرزخ، فانه غاسق في نفسه ، كيف يظهر له شيء إذ لا بد لمن يظهر له شيء أن يكون

لنفسه ظهور في نفسه ؟ فانه لا يشعر بغيره من لا شعور له بذاته . فلما لم يكن البرزخ ظاهرا لنفسه ولا الهيئه ولا البرزخ للهيئة ولا الهيئة للبرزخ ، فلا يحصل منها ظاهر لنفسه . والهيئة لما لم يكن وجودهـــا إلا لغيرها ، لم يحصل منها ومن البرزخ شيء قايم بنفسه ، بل القايم منها هـو البرزخ . فان كان شيء ما مدركا منها لذاته ، فلا يكون إلا ما له ذاته منها وهو البرزخ . فان البرزخ والهيئة شيئان لا شيء واحد ، ودريت أنه غير ظاهر فى نفسه .

إيضاح آخر . نقول : يجوز أن يكون شيء يظهـــر الشيء لغيره ـ كالنور العارض المحصل ـ وليس يلزم من ظهوره لغيره ظهوره لذاته . وإذا كان شيء أظهر أمرا لغيره ، ينبغى أن يكون ذلك الغير ظاهرا لنفسه حتى يظهر عنده أمر ما . وإذا تقرر هذا ، فنقول: لا يجوز أن يكون أمر يظهر الشيء لنفس ذلك الشيء على أن يصير به الشيء ظاهرا عند نفسه ، إذ لا أقرب من نفسه إلى نفسه وقد خفى نفسه على نفسه ، وخفاء نفسه على نفسه لنفسه، فلا يظهر نفسه لشيء ما أبدا . كيف ويستدعى إظهار غيره نفسه لنفسه أن يكون نفسه ظاهرة لنفسه قبل ذلك ؟ والبرزخ خفى لنفسه على نفسه ، فلا ظهوره عند نفسه شيء .

وأيضا من طريق آخر: لو أظهره عند نفسه شيء، لأظهره النور وكان كل برزخ استنار ظاهرا لنفسه، فكان حيا . وليس كذا. وأى خصوص يوجد للبرزخ بهيئات ظلمانية ، لايوجب أن يظهره نورعند نفسه . وتقرر من جهة أخرى أن ماظهر نفسه لنفسه،ظهوره لنفسه ليس بهيئة ماولاجوهر غاسق ما.

قاعدة (فى أن الجسم لا يوجد جسما). وإذا دريت أنك فى نفسك نورمجرد ولست تقوى على إيجاد برزخ ، فاذا كان من النور الجوهرى الحى الفاعل ما يقصر عن إيجاد البرزخ، فالأولى أن يقصر البرزخ الميت عن إيجادالبرزخ .

المقالة الثانية :

فى ترتيب الوجود
وفيها فصول

(١)
فصـــل
« فى أن الواحـد الحقيقى لا يصدر عنه من حيث هو كذلك أكثر من معلول واحـد »

لا يجوز أن يحصل من نور الأنوار وغير نور من الظلمات كان جوهرها أو هيئتها ، فيكون اقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة ، فذاته تصير مركبة مما يوجب النور ويوجب الظلمة ، وقد تبين لك استحالته ، بل الظلمة لا تحصل منه بغير واسطة ، وأيضا النور من حيث هو نور إن اقتضى ، فلا يقتضى غير النور ، ولا يحصل منه نوران ، فان أحدهما غير الآخر ، فاقتضاء أحدهما ليس اقتضاء الآخر ، ففيه جهتان وقد بينا امتناعها . وهذا يكفى فى حصول كل شيئين منه كيف كانا . وفى التفصيل نقول : لابد من فارق بين الاثنين . ثم يعود الكلام إلى ما به الاشتراك والافتراق بينهما ، فيلزم جهتان فى ذاته وهو محـال .

فصل (فى أن أول صادر من نور الانوار نور مجرد واحد)

وإن فرض وجود ظلمة ، فلا يحصل منه معها نور ، وإلا تعددت جهاته على ما سبق . والأنوار المجردة المدركة والعارضـة كثرتهـا ظاهرة ؟ فـلو صدر منه ظلمة ، لكانت واحدة ، وما وجد غيرها من الأنوار والظلمة والوجود يشهد ببطلانه . فنور الأنوار لما لم يتصور أن يحصل به على وحدته كثرة ،

ولا إمكان لحصول ظلمة من غاسق أو هيئة ولا نورين ، فأول ما يحصل منه نور مجرد واحد . ثم لا يجتاز عن نور الأنوار بهيئة ظلمانية مستفادة من نور الأنوار فيتعدد جهات نور الأنوار مع ما برهن من أن الأنوار سيما المجردة غير مختلفة الحقايق . فاذا التميز بين نور الأنوار وبين النور الأول الذى حصل منه،ليس إلا بالكمال والنقص ، وكما أن فى المحسوسات النور المستفاد لا يكون كالنور المفيد فى الكمال ، فالأنوار المجـردة حكمها كذا . والأنوار العارضة قد يختلف كما لها وضعفها بسبب المفيد وإن اتحد القابل واستعداده ، كحايط واحـد يقبل النور من الشمس ومن السراج ، أو ما ينعكس من الزجاج على الأرض من شعاع الشمس،وبين أن الأرض يقبل من الشمس أتم مما انعكس عليها من الزجاج أو ما يقبل من السراج ، لا يخفى أن التفاوت فى الكمال والنقص بينهما ليس إلا لتفاوت للمفيدين هيهنا. وقد يكون الفاعل واحدا ويختلف كمال الشعاع ونقصانه بسبب القابل ، كما يقع من شعاع الشمس على البلور والشبح والأرض ، فان الذى يقبل البلور أو الشبح مثلا أتم . والنور المجرد لا قابل له ، فما وراء نور الأنوار كماله ونقصه يكون بسبب رتبة فاعله . وكمال نور الأنوار لا علة له ، بل هو النور المحض الذى لا يشوبه فقر ولا نقص .

سؤال : الماهية النورية من حيث هى لا تقتضى الكمال ، فتخصصها بنور النور ممكن معلول ؟

جواب : هى كلية ذهنية لا تتخصص نفسها بخارج ، وما فى العين شىء واحد ، ليس أصل وكمال ، وللذهنى اعتبارات لا تتصور على العين .

وما قيل « إن القايم بذاته لا يقبل الكمال والنقص » تحكم قـد سبقت

الإشارة اليه . يلي الأنوار العارضة على الأنوار المجردة ـ التي سنشير إليها ـ يكون التفاوت بينها من وجهتين : رتبة الفاعل والقابل. فثبت أن أول حاصل بنور الأنوار واحد ، وهو النور الأقرب والنور العظيم ، وربما سماه بعض الفهلوية « بهمن » فالنور الأقرب فقير في نفسه غني بالأول ووجود نور من نور الأنوار ليس بأن ينفصل منه شيء ، فقد علمت أن الانفصال والاتصال من خواص الأجرام ، وتعالى نور الأنوار عن ذلك أولا بأن ينتقل عنه شيء ، إذ الهيئات لا تنتقل ، وعلمت استحالة الهيئات على نور الأنوار. وقد ذكرنا لك فصلا يتضمن أن الشعاع من الشمس ليس إلا على أنه موجود به فحسب ، فهكذا ينبغي أن تعرف في كل نور شارق عارض أو مجرد ، ولا تتوهم فيه نقل عرض أو انفصال جسم .

فصل (في بيان ان حركات الأفلاك ارادية وفي كيفية صدور الكثرة عن نور الأنوار)

البرزخ الميت لا يدور بنفسه ، فان كل ماله مقصد يقصده ويصل اليه ويفارقه بنفسه ، فليس بميت ، إذ الموات إذا قصد بنفسه طبقا إلى شيء لا يفارق مطلوبه ، فانه يلزم منه أن يكون طالبا بالطبع لما يهرب عنه طبعا ، وهو محال . والبرازخ العلوية كل نقطة تقصدها ، تفارقها . ولا قاسر لها ، إذ لا سلطنة للسافل على العالي . وليس بعضها مزاحما للبعض ، إذ لا مدافعة بين المحيط والمحاط اللذين كل واحد منها لا يفارق موضعه ، كيف ولها حركات مختلفة ويشارك الكل في حركة يومية ؟ وليست الحركة اليومية قسرية ، فان القسرية لا تمكن من حركة أخرى ، ولا يتحرك الجسم في حالة واحدة بحركتين مختلفتين بذاته ، فلابد وأن يكون شيء من حركات

الأفلاك بالعرض وشيء منها بالذات كالمار فى السفينة على خلاف حركتها، فيقبل أحدهما بذاته ، والآخر بتوسط ماهو فيه فلا يكون الحركة اليومية — التى اشترك فيها جميع البرازخ السماوية — إلا من محيط ، ولكل واحد حركة أخرى . ومحرك كل واحد من هذه البرازخ حى بذاته ، فيكون نوراً مجرداً . ويلوح لك من هذا أيضاً أن البرازخ مقهورة للأنوار ، والأفلاك آمنة من الفساد والشهوات والغضب ، فليست الحركة لمراد برزخى ، فتكون لمقصد نورى . والكواكب السبعة عهد لها حركات كثيرة ، فلابد لها من برازخ كثيرة ، وكل هذه غير غنية بل مفتقرة فى تحققها وكمالاتها إلى نور مجرد .

ولما لم يصدر من نور الأنوار غير النور الأقرب وليس فى النور الأقرب أيضا جهات كثيرة — فانه يرجع الكثرة فيه إلى كثرة جهات ما يقتضيه فيقضى إلى تكثر نور النور وهو محال — وفى البرازخ كثرة ، فان حصل به برزخ واحد ولم يحصل منه نور ، لوقف الوجود عنده . وليس كذا ، إذ فى البرازخ كثرة وفى الأنوار المدبرة . وإن حصل من النور الأقرب أيضا نور مجرد وهكذا من هذا النور نور مجرد آخر فلم يتأد إلى البرازخ ثم مادام كل واحد نورا ، فمن حيث نوريته لا يحصل منه الجوهر الغاسق ، فلابد وأن يكون النور الأقرب يحصل به برزخ ونور مجرد . فان له فقراً فى نفسه وغنى بالأول . فله تعقل فقره ، وهو هيئة ظلمانية له . وهو يشاهد نور الأنوار ، ويشاهد ذاته لعدم الحجاب بينه وبين نور الأنوار، إذ الحجاب إنما يكون فى البرازخ والغواسق والأبعاد ، ولا جهة ولا بعد لنور الأنوار ولا للأنوار المجردة بالكلية . فبما يشاهد من نور النور ، يستغسق ويستظلم

نفسه بالقياس اليه ، فان النور الأتم يقهر النور الأنقص: فيظهور فقره له واستنساق ذاته عن مشاهدة جلال نور الانوار بالنسبة إليه ، يحصل منه ظل هو البرزخ ظله والنور القايم ضوء منه، وظله إنما هو لظلمة فقره. ولسنا نعنى بالظلمة إلا ما ليس بنور فى ذاته هيهنا .

قاعدة (فى كيفية التكثر) . النور السافل إذا لم يكن بينه وبين العالى حجاب ، يشاهد العالى ويشرق نور العالى عليه ، فالنور الأقرب يشرق عليه شعاع من نور الأنوار . فان قيل : يلزم أن يتكثر جهة نور الأنوار باعطاء الوجود والإشراق، يقال : الممتنع الموجب المتكثر إنما هو أن يوجد شيئان عنه عن مجرد ذاته ، وليس هيهنا كذا . أما وجود النور الأقرب ، فلذاته فحسب وأما شروق نوره عليه ، فاصلوح القابل وعشقه إليه وعدم الحجاب فهيهنا جهات كثيرة وعلة قابلية وشرايط . والشيء الواحد يجوز أن يحصل منه لاختلاف أحوال القوابل وتعددها أشياء متعددة مختلفة .

فصل (فى كيفية صدور الكثرة عن الواحد الأحد وترتيبها)

النور الأقرب لما حصل منه برزخ ونور مجرد ، ومن هذا نور مجرد آخر وبرزخ ، فاذا أخذ هكذا إلى أن يحصل تسعه أفلاك والعالم العنصرى وتعلم أن الانوار المترتبة سلسلتها واجبة النهاية ، فينتهى الترتيب إلى نور لا يحصل منه نور مجرد آخر وإذا صادفنا فى كل برزخ من الأثيريات كوكباً ، وفى كرة الثوابت من الكواكب ما ليس للبشر حصرها ، فلا بد لهذه الأشياء من إعداد وجهات لا تنحصر عندنا . فعلم أن كرة الثوابت لا تحصل من النور الأقرب ، إذ لا يفى جهات الإقتضاء فيه بالكواكب

الثابتة . فهو إن كان من أحد من العوالى ، فليس فيه جهات كثيرة سيما على رأى من جعل فى كل عقل جهة وجوب وإمكان لا غير . وإن كان من السوافل ، فكيف يتصور أن يكون أكبر من برازخ العوالى وفوقها ، وكواكبه أكثر من كواكبها ويؤدى إلى المحالات . فلا يستمر على هذا الترتيب الذى ذكره المشاؤون . وكل كوكب فى كرة الثوابت له تخصص لا بد له من اقتضاء ومقتضى يتخصص به .

فاذن الأنوار القاهرة – وهى المجردات عن البرازخ وعلايقها أكثر من عشرة وعشرين ومائة ومائتين . ومنها : مالا يحصل منه برزخ مستقل ، فان البرازخ المستقلة أعدادها أقل من عدد الكواكب ، وهى مترتبة فيحصل من النور الأقرب ثان ، ومن الثانى ثالث ، وهكذا رابع وخامس مبلغ كثير . وكل واحد يشاهد نور الأنوار ويقع عليه شعاعه . والأنوار القاهرة ينعكس النور من بعضها على بعض . فكل عال يشرق على ما تحته بالمرتبة وكل سافل يقبل الشعاع من نور الأنوار بتوسط ما فوقه رتبة رتبة ، حتى أن القاهر الثانى يقبل من النور السانح من نور الأنوار مرتين: مرة منه بغير واسطة ، وباعتبار النور الأقرب مرة أخرى . والثالث أربع مرات : ينعكس مرتا صاحبه عليه ، وما يقبل من نور الأنوار بغير واسطة ومن النور الأقرب . والرابع ثمانى مرات: أربع مرات من انعكاس صاحبه ، ومرتا الثانى ، ومرة من النور الأقرب . ومن نور الأنوار بغير واسطة . وهكذا يتضاعف إلى مبلغ كثير – فان الأنوار المجردة العالية لا يحجب بين السافلة وبين نور الأنوار إذ الحجاب من خاصية الابعاد وشواغل البرازخ – مع أن كل نور قاهر يشاهد نور الأنوار ، والمشاهدة غير الشروق

وفيض الشعاع على ما علمت . فاذا تضاعفت الأنوار السانحة هكذا من نور الأنوار ، فكيف مشاهدة كل عال وإشراق نوره على سافل من غير واسطة وبواسطة متضاعفة الانعكاس !

واعلم أن الأشعة البرزخيــة إذا وقفت على برزخ ، يشتد النور فيــه لأعداد . وقد يجتمع فى محل واحد ما لا يتمايز أعداده إلا بتمايز العــلل ، كأشعة شرج فى حايط ، فيقع الظل عن بعضها مع بقاء بعض . وليس هذا كشيء يشتد من مبدء واحد أو من مبدءين، ويبقى بعدهما الشدة، ولا كأجزاء علة لواحد كيف كان . وقد يجتمع إشراقات ما كثيرة فى محل واحد مثل شوقين إلى شيئين فى محل واحد هيهنا ، ولكن لا علم للبرزخ بزيادة من كل إشراق، بخلاف ما إذا كانت الإشراقات المتعددة على حى لا يغيب ذاته عنه. ولا ما يشرق عليه ولا مايزداد من كل واحد فيحصل عدد من القواهر المترتبة كثير بعضها من بعض باعتبار آحاد المشاهدات وعظم الأشعة التامة، وهى القواهر الأصول الأعلون . ثم يحصل من هــــذه الأصول بسبب تراكــيب الجهات ومشاركاتها ومناسباتها ــ كما بمشاركة جهــة الفقر مع الشعاعات. وكذا بمشاركة الاستغناء القهر معها، وكذا بمشاركة جهة القهر معها وكذا بمشاركة جهة المحبة معها وبمشاركات أشعة قاهر واحد بعضها مــع بعض، وبمشاركات أشعة أنوار قاهرة ومشاهداتها ، وبمشاركات ذواتهـا الجوهرية ، وبمشاركات بعض أشــــعة بعض مــع بعض أشعة غيره ــ اعداد وبمشاركات أشعة الجميع سيما الضعيفة النازلة فى الجميع مع جهة الفقر حصل الثوابت وكرتها وصور الثوابت المتناسبة باعتبار مشاركة أشعة بعض مع بعض . وبمشاركات الأشعة مع جهـــــة الاستغناء والقهر والمحبة والمناسبات العجيبة بين الأشعة الشديدة الــــكاملة والبواقى تحصل

الأنوار القاهرة أرباب الأصنام النوعية الفلكية وطلسمات البسايط والمركبات العنصرية وكل ما تحت كرة الثوابت .

فمبدأ كل من هذه الطلسمات هو نور قاهر هو « صاحب الطلسم » والنوع القايم النورى . وبحسب ما يقع أرباب الطلسمات تحت أقسام المحبة والقهر والإعتدال لمبادئها يختلف فى الكواكب وغيرها ما يوجـــد سعدية ونحسية واعتدالا . والأنواع النورية القاهرة أقدم من أشخاصها أى متقدمة عقلا . والإمكان الأشرف يقتضى وجود هذه الأنواع النورية المجردة . والأنواع ليست فى عالمنا عن مجرد الاتفاقات ، فانه لا يكون من الانسان ، غير الإنسان ، ومن البر غير البر . فالأنواع المحفوظة عندنا ليست عن مجرد الإتفاق ولا عن مجرد تصور نفوس محركة للفلك وغايات ، لأن تصوراتها من فوقها إذ لا بد من علل لها . وما سموه عناية سنبطله . والصور النوعية المتنقشة فى المجردات القاهرة المطابقة لما تحتها غير صحيحة ، إذهى لا تنفعل عما تحتها ولا يكون الصور العارضة فى بعضها حاصلة عن صور عارضة فى بعض ، فانه ينتهى إلى تكثر نور الأنوار . فلابد وأن يكون نوعها قايما بذاته فى عالم النور ثابتا .

ولا يتصور أن يوجد الأنوار القاهرة المتكافئة عن نور الأنوار معا ، إذ لا تصور لكثرة عنه ، فلا بـد من متوسطات مترتبة طولية . وليست القواهر العالية المترتبة أصحاب أصنام متكافئة ، فيجب أن يكون أصحاب الاصنام المتكافئة عن الأعلين ، وتكثرها بمناسبات أشعة فى الأعلين . وإن كان يتصور فضيلة ما فى أصحاب الطلسمات ونقص ما لأجل كمال الأشعة المقتضية لها ونقصها ، فيقع فى الطلسمات مثلها ، حتى يكون نوع متساطا

على نوع من وجه لا من جميع الوجوه . ولو كانت الترتيبات الجسمية فى الأفلاك عن الأعلين المترتبين ، لكان المريخ أشرف من الشمس مطلقا ومن الزهرة . وليس كذا ، بل بعضها أعظم كوكبا وبعضها أعظم فلكا، وبينها تكافؤ من وجوه أخرى . فبين أربابها ــ أى أصحاب الأصنام ــ أيضا كذا . والفضايل الدائمة الثابتة ونحوها لا تبتنى على الإتفاقات ، بل على مراتب العلل .

فالأنوار المجردة تنقسم إلى أنوار قاهرة وهى التى لا علاقة لها مع البرازخ لا بالانطباع ولا بالتصريف ــ وفى الأنوار القاهرة أنوار قاهرة أعلون وأنوار قاهرة صورية أرباب الأصنام ، ــ وإلى أنوار مدبرة للبرازخ ، وإن لم تكن منطبعة فيها ، تحصل من كل صاحب صنم فى ظله البرزخى باعتبار جهة عالية نورية ــ والبرزخ إنما هو من جهة فقرية ، ــ إذا كان برزخه قابلا لتصرف نور مدبر. والنور المجرد لا يقبل الانصال والإنفصال فان الانفصال وإن كان عدم الإتصال . والأعلون جهات فقرهم تظهر فى البرزخ المشترك ، ويظهر أيضا فى أصحاب الطلسمات جهات فقر الأعلين بجهة فقرية تنقص من نوريته . والفقر فى السافلين أكثر منه فى الأعلين . والنهاية فى الترتيبات واجبة ، فلا يلزم من كل قاهر قاهر، ولا عن كل كثرة كثرة ، ولا عن كل شعاع شعاع ، وينتهى البعض إلى مالا يقتضى شيئا أصلا ، وإن كان لزوم الكثرة إنما يتصور عن كثرة ولزوم القاهر عن قاهر .

وإذا كانت الأفلاك حية ولها مدبرات ، فلا يكون مدبراتها عللها، إذ لا يستكمل العلة النورية بالجوهر الغاسق . ولا يقهرها الغاسق بالعلاقة، فان

النور المدبر مقهور من وجه بالعلاقة فيكون مدبرها نوراً مجردا قد نسميه « النور الإسفهبذ » . هذا يرشدك إلى أنه لما كان من لدن الأول ضروري جهات قهر ومحبة ، وفي القواهر جهة استغناء بقرب واستنارة ، فتركبت الأقسام في المعلولات ، فصارت هكذا : نور الغالب عليه القهر ، ونور الغالب عليه المحبة ، وغاسق فيه القهر من المستنيرات في الكواكب ، وغاسق الغالب فيه المحبة أيضا من المستنيرات الكوكبية وغواسق غير مستنير الغالب فيها القهر وهي الأثيريات المتأبية عن الفساد المؤثرة ، وغواسق الغالب عليها المحبة ، والذل وهي العنصريات المطيعة لها العاشقة لأضوائها القبيحة عند احتجابها عنها . ثم النار لما قربت من الأثيريات، لزمها أيضا قهر على ما تحتها، وسنذكر شرح ذلك إن شاء الله تعالى .

واعلم أن لكل علة نورية بالنسبة إلى المعلوم محبة وقهرا ، وللمعلول بالنسبة اليها محبة يلزمها ذل . ولأجل ذلك صار الوجود بحسب تقاسيم النورية والغاسقية ، والمحبة والقهر ، والعز اللازم للقهر بالنسبة إلى السافل والذل اللازم للمحبة بالنسبة إلى العالي واقعا على أزدواج ، كما قال تعالى « ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون . »

فصل (في بيان علمه تعالى على ما هو قاعدة الاشراق)

لما تبين أن الإبصار ليس من شرطه إنطباع شبح أو خروج شيء بل كفى عدم الحجاب بين الباصر والمبصر ، فنور الأنوار ظاهر لذاته على ما سبق ، وغيره ظاهر له « فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في

الأرض » إذ لا يحجبه شيء عن شيء ، فعلمه وبصره واحد ونوريته قدرته ، إذ النور فياض لذاته .

والمشاؤون وأتباعهم قالوا : علم واجب الوجود ليس زايداً عليه ، بل هو عدم غيبته عن ذاته المجردة عن المادة . وقالوا: وجود الأشياء عن علمه بها . فيقال لهم : إن علم ثم لزم من العلم شيء ، فيتقدم العلم على الأشياء يكون وعلى عدم الغيبة عن الأشياء ، فان عدم الغيبة عن الأشياء يكون بعد تحققها . وكما أن معلوله غير ذاته ، فكذلك العلم بمعلوله غير العلم بذاته . وأما ما يقال « إن علمه يلازمه منطو فى علمه بذاته ، كلام لا طايل تحته ، فان علمه سلبي عنده، فكيف يندرج العلم بالأشياء فى السلب؟ والتجرد عن المادة سلبى ، وعدم الغيبة أيضا سلبى ، فان عدم الغيبة لا يجوز أن يعنى به الحضور ، إذ الشيء لا يحضر عند ذاته ـ فان الذى حضر غير من يكون عنده الحضور فلا يقال إلا فى شيئين ـ بل أعم ، فكيف يندرج العلم بالغير فى السلب ؟ ثم الضاحكية شيء غير الإنسانية ، فالعلم بها غير العلم بالإنسانية والضاحكية علمها عندنا ما انطوى فى العلم بالإنسانية . فانها ما دلت مطابقة أو تضمنا عليها ، بل دلالة خارجية . فاذا علمنا الضاحكية ، إحتجنا إلى صورة أخرى ، ودون تلك الصورة معلومة لنا بالقوة . وأما ما ضربوا من المثال فى الفرق بين العلم التفصيلى بمسائل وبين العلم بالقوة بها وبين مسائل ذكرت فوجد الإنسان من نفسه علما بجوابها ، لا ينفع . فان مايجد الإنسان من نفسه عند عرض المسائل علم بالقوة يجد من نفسه ملكة وقدرة على الجواب لهذه المسائل المذكورة . وهذه القوة أقرب مما كانت قبل السؤال، فان للقوة مراتب، ولا يكون عالما بجواب كل واحد على الخصوص ما لم يكن عنده صورة كل واحد واحد . وواجب الوجود منزه عن هذه

الأشياء ثم إذا كان « جسيم » غير « باه » ، فسلب ما كيف يكون علماً بها وعناية بكيفية ما يجب أن يكونا عليه من النظام ؟ وإن كان علمه بالأشياء حاصلا من الأشياء ، فليطلب العناية المتقدمة على الأشياء والعلم المتقدم .

فاذن الحق فى العلم هو قاعدة الإشراق ، وهو أن علمه بذاته هو كونه نورا لذاته وظاهرا لذاته ، وعلمه بالأشياء كونها ظاهرة له أما بأنفسها أو متعلقاتها التى هى مواضع الشعور المستمر للمدبرات العلوية . وذلك إضافه وعدم الحجاب سلبى . والذى يدل على أن هذا القدر كاف، هو أن الإبصار إنما كان بمجرد إضافة ظهور الشىء للبصر مع عدم الحجاب . فاضافته إلى كل ظاهر له إبصار وإدراك له ، وتعدد الإضافات العقلية لا يوجب تكثرا فى ذاته . وأما العناية ، فلا حاصل لهـا . وأما النظام ، فلزم من عجيب الترتيب والنسب اللازمة عن المفارقات وأضوائها المنعكسة كما مضى . وهذه العناية مما كانوا يبطلون بها قواعد أصحاب الحقايق النورية ذوات الطلسمات وهى فى نفسها غير صحيحة . وإذا بطلت ، تعين أن يكون ترتيب البرازخ عن تراتيب الأنوار المحضة وإشراقاتها المندرجة فى النزول العلى الممتنع فى البرازخ .

واعلم أنه إذا كان فى سطح ما سواد وبياض ، يتراءى البياض أقرب لأنه أشبه بالظاهر الأشبه بالقريب ، والسواد أبعد لمقابل ما قلنا . ففى عالم النور المحض المنزه عن بعد المسافة كل ما كان أعلى فى مراتب العلل ، فهو أدنى إلى الأدون لشك ظهوره . فسبحان الأبعد الأقرب الأرفع الأدنى! وإذا كان هو أقرب، كان هو أولى

بالتأثير فى كل ذات وكمالها ، والنور هو مغناطيسى القرب .

قاعدة (فى بيان جواز صدور البسيط عن المركب) النور القاهر يجوز أن يحصل منه باعتبار أشعته أمر لا يماثله ، بل يصدر ما يصدر عن بعض الأعلين من ذاته وباعتبار أنوار كثيرة شعاعية فيه ، فيصير كجزء للعلة ، فيحصل من المجموع المعلول مخالفاً له . ثم المعلول يقبل من أشعة أخرى مما قبلت علته وزيادة شعاع من علته ، فيقـــع اختلافات كثيرة فى القواهر . ويجوز أن يحصل من مجموع أمور غير ما يحصل من أفرادها ويجوز أن يكون البسيط حاصلا من أشياء مختلفة .

قاعدة (فى بيـــان أقسام أرباب الأصنام) ومن القواهر النازلة ما يقرب من النفوس ، ولمـا أن من النفوس ما احتاج إلى توسط الروح النفساني، ومنه ما يكون لشدة نقصه لا يحتاج إلى ذلك — كالنفس النباتية — ومن المعادن ما قرب من هيئة النبات — كالمرجان — ، ومن النبات ما قرب من الحيوان — كالنخــــل ، — ومن الحيوان ماقرب من الإنسان فى كمال القوة الباطنة وغيرها — كالقرد وغـــيره ، — فالطبقة العالية نازلها يقرب من الطبقة السافلة ، والطبقة السافلة عاليها فى جميع الموجودات يكاد يقرب من الطبقة العالية ، ومن الأنوار المتصرفة البشرية ما كان يكاد عقلا ، وفى النزول منها ما كاد يكون كبعض البهايم ، فمن القواهر النازلة ما كاد يكون نورا متصرفا ، ولا يستحق أن يكون دونه نور مجرد آخر يتصرف هو فيـه لنقص فى جوهره . والأنوار القـاهرة وإن كان سافلها يتضاعف فيـه جهـات الإشراق ، إلا أن الضعف الذى

فى الجوهر لا ينجبر بالنور المستعار ، لا سيما إذا كان ذلك النور من العوالى . فالأنوار القاهرة التى توجب العناصر لها عناية بها ، أى ليس بينها وبين صنمها واسطة أخرى مثل النور المتصرف لنقيصها وقصورها عن إفادة نور مجرد ، ولعدم استعداد الصنم أيضا . وكذا غيرها من مركبات الجمادات .

الفصل السابع

أبو الوليد بن رشد(1)

الشارح الأكبر

٥٢٠/٥٩٥ هـ - ١١٢٦/١١٩٨ م

نشأته وسيرته

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد المولود فى قرطبة سنة ٥٢٠هـ/١١٢٦م وكانت قرطبة فى ذلك العصر من أهم مراكز العلم والحضارة الإسلامية فى الأندلس. أما أبوه فهو أبو القاسم أحمد قاضى قرطبة ، وكان جده

---

١ ـ استقينا ما أوردناه عن ابن رشد من المصادر التالية:

— تاريخ الفلسفة فى الإسلام . تأليف دى بور ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة . الطبعة الثالثة ١٩٥٤ ص ٢٩٤

— تاريخ الفكر الأندلسى : تأليف أنخيل جنثالث بالنثيا . ترجمة حسين مؤنس ص ٣٥٣ وما بعدها .

— ابن رشد وفلسفته الدينية : للدكتور محمود قاسم .

— مناهج الأدلة فى عقائد الملة لابن رشد : مقدمة وتحقيق الدكتور محمود قاسم .

— ابن رشد :عباس محمود العقاد (سلسلة نوابغ الفكر العربى)

— تاريخ الفلسفة العربية : حنا الفاخورى الجزء الثانى .

— مقال ابن رشد : كارا دفو (دائرة المعارف الإسلامية)

- Munk : Mélange de philosophie juive et arabe Paris 1859
- Ernest Renan : Averroès et l'Averroisme Paris 1900
- Gauthier : (L.) I bn Rochd Paris 1900
- Quadri : La philosophie arabe dans l'Europe médiévale des origines á Averroès, tradnit par Roland Huret, Payot Paris, 1947.

أبا الوليد من ألمع فقهاء الأندلس وأكثرهم تضلعا ، وقد ولى منصب قاضى القضاة فى الأندلس ، وعرفت له مباحث جليلة فى الفلسفة وفى الفقـــه وفى الشرعيات على وجه العموم .

نشأ ابن رشـد إذن فى بيت علم ودين فأقبل منذ نعومـة أظفاره على ضروب المعرفة التقليدية التى كان يموج بها العصر ، وكان يحدوه شغف كبير للاستزادة ومتابعة القراءة والدرس . درس ابن رشد الفقه أولا على مذهب مالك ، ثم عكف على الأدب شعره ونثره فأخذ منها بنصيب كبير ، ولم يكد يفرغ من دراسته الأدبيـة حتى انصرف إلى الطب والرياضيات والحكمة . وكان من بين أساتذته فى هـذه العـلوم ، ابن بشكوال وابن مسرة وأبى جعفر هارون .

وسمـع به عبد المؤمن الموحدى الذى خلف ابن تومرت ، فدعاه إلى مراكش واستعان به فى إنشاء المدارس ومعاهد العلم وتنظيمها .

وبعد هذه الفترة نجد ابن رشد يتصل بأبناء زهر الأطباء ، فتكون ثمرة هذا الانصال كتاب «الكليات» وقد ألفه ابن رشد فى مباحث الطب النظرى وقد عرف هذا الكتاب عنـد الأوربيين فى القرون الوسطى باسم «Colliget» وقد أكمل أبو مروان بن زهر الجزء العملى لهذا الكتاب فى كتاب أسماه «التيسير» ويقال إن أبا مروان وضعه بايعاز من ابن رشـد لتكتمل به الموسوعة الطبية العربية .

ونجد ابن رشد بعد ذلك يتصل بأبى يعقوب يوسف حوالى سنة ١١٦٩م وهو الذى خلف أباه عبد المؤمن على دولة الموحدين فى مراكش . وكان أبو يعقوب محبا للعلم والعلماء ، ميالا للفلسفة ومباحثها . وكان وزيره ابن

طفيل قد أشاد فى مجلسه بذكر ابن رشد ومنزلته العلمية ،فاستدعاه الخليفة، وأكرمه ، وجعله من خاصته . وتحقق الخليفة من فضله وعلمه ، فقد لاحظ انصرافه إلى الدرس والمطالعة ، وابتعاده عن مجالس اللهو ، فعينه قاضيا فى إشبيلية عام ١١٦٩ م ، ثم عينه سنة ١١٧١م قاضيا فى قرطبة ، ثم استدعاه عام ١١٨٢م وعينه طبيبا خاصا له ، ثم لم يلبث أن عينه قاضيا لقضاة قرطبة.

وفى خلال هذه الفترة ، وأثناء صلته بأبي يعقوب ، عكف ابن رشد على تلخيص كتب أرسطو وتفسيرها، وتوصل إلى تخليصها - إلى حدما -من شوائب الأفلاطونية المحدثة . ويقال إن ذلك كان بفضل توجيه ابن طفيل له بعد أن شكا إليه الخليفة من غموض النصوص الأرسطية المترجمة إلى العربية .

وظل ابن رشد محتفظا بمكانته الممتازة لدى أبي يوسف الملقب بالمنصور والذى خلف أباه «أبا يعقوب» فى الحكم عام ١١٨٤م. ولكن ارتفاع منزلة أبي الوليد لدى بيت الخلافة أثار الحسد والحقد عليه لدى الفقهاء الأمر الذى دفعهم إلى توجيه تهمة الكفر والزندقة إلى الفيلسوف ابن رشد عام ١١٩٥ م . وقد اختلفت الروايات فى طريقة تكفيره ، إلا أنها ترجع فى مجملها إلى اشتهاره بالتبحر فى علوم الأوائل من الفلاسفة . واجتمع له فقهاء قرطبة وقضاتها ، واستجوبوه ، ثم عملوا محضرا بكفره وزندقته واتهموا تعاليمه بأنها كفر محض ، وصرحوا باللعنة على من يقرأها . فأمر الخليفة باحراق كتبه علانية ومنع تداولها ، وسرى هذا الأمر على كتب الفلاسفة جميعا فأحرقت ، ماعدا كتب الطب والحساب ومبادىء علم الهيئة .

وقد كان من الممكن أن تودي هذه المحنة بحياة ابن رشد لولا بقية تقدير

لهذا الفيلسوف فى نفس الخليفه الذى أمر بالاكتفاء بنفيه إلى قرية يهودية تقع إلى الجنوب الشرقى من قرطبة وتسمى أيسانة .

وحقيقة الأمر أن أبا يوسف ـ وكان فى حرب مع ألفونس التاسع ملك قشتاله ـ أحس بحاجته إلى استجلاب رضا الشعب ومؤازرته له ، وكانت للفقهاء سلطة كبيرة على جموع الناس وكافتهم ، فاستجاب أبو يوسف لدعواهم وأنزل العقاب بأبى الوليد ، وهـذا هو السبب الحقيقى لنكبة ابن رشد . وظروف المحنة هنا تكاد تتطابق فى ظروف المحنة التى أودت بحياة السهرودى الشاب فى المشرق الذى تألب عليه الفقهاء فاستجاب صـلاح الدين لدعواهم إبان فترة الحروب الصليبية .

ولكن الخليفة مالبث ـ بعد أن هدأت الأحوال ـ أن أخلى سراح ابن رشد ، وأباح دراسة الفلسفة ، ويقال إن جمـاعة من وجهاء إشبيلية توسطوا لدى الخليفة للافراج عن الفيلسوف . فأفرج عنه ودعاه إلى بلاطه فى مراكش ، حيث توفى سنة ٥٩٥ هـ / ١١٩٨ م وعمره اثنتان وسبعون سنة ، ودفن بمراكش ثم نقل جثمانه إلى قرطبة حيث دفن إلى جوار أجداده .

آثاره :

اولا : مؤلفاته الفلسفية والكلامية التى وضعها بنفسه:

١ ـ تهافت التهافت .

٢ ـ المقدمات فى الفلسفة وهو فى اثنتى عشر مقالة معظمها فى المنطق .

٣ ـ مقالتان عن اتصال العقل الفعال بالإنسان وموجز فى المنطق .

٤ ـ رسائل أخرى بقيت لنا ترجماتها العبرية .

٥ – فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال .

٦ – الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة .

ثانيا : مؤلفاته فى الفقه والفلك والطب :

١ – بداية المجتهد ونهاية المقتصد .

٢ – رسالة عن « حركة الفلك »

٣ – كتاب عن « استدارة فلك السماء والنجوم الثابتة »

٤ – مختصر لكتاب المجسطى ، ولدينا ترجمة عبرية له .

٥ – كتاب الكليات .

٦ – وضع ابن رشد شروحا على أرجوزة ابن سينا فى الطب ، وشروحا على بعض مؤلفات جالينوس .

ثالثا : شروحه على مؤلفات ارسطو :

١ – وضع ابن رشد شروحا مطـولة لكتب أرسطو التالية : البرهان ، السماع الطبيعى ، السماء والعالم ، النفس ، ما بعد الطبيعة .

٢ – وضع ابن رشد أيضا شروحا متوسطة للكتب السابقة ، وأضاف إليها شرحا للأورجانون ، ومعه كتاب إيساغوجى لفرفوريوس وشروحا لكتاب « الكون والفساد » و « الآثار العلوية » و « الأخـــلاق إلى نيقوماخوس »

٣ – ولابن رشد شروح صغرى للكتب السالفة ماعدا كتاب الأخلاق وكتاب الطبيعيات الصغرى .

وشرح ابن رشد كذلك المقالات التسع الأخيرة من كتاب «الحيوان» وتوجد ترجمات لاتينية لهذه الكتب كلها ، كما توجد تراجم عبرية لأكثرها أما فى العربية فلم يبق منها إلا القليل .

ولابن رشد تلخيص لكتاب الجمهورية لأفلاطون . سمــــاه « جوامع سياسة أفلاطون »

مجهوده الفلسفى :

لانريد أن نعرض بالتفصيل لمجهـود ابن رشد الفلسفى ـ وقد نتصدى لهذا العمل فى موضع آخر ـ ولكننا نكتفى باستعراض الخطوط العريضة لعمله فى هذا المجال .

١ ـ ابن رشد وأرسطو ـ كان ابن رشد يعتقد أن الحق ماجاء به أرسطو ، ولهذا نراه يستصغر شأن علم الكلام الإسلامى وينقـد مدارسه . لأن هذا العلم ـ فى نظره ـ يحاول أن يثبت أشياء يتعذر إثباتها عن طريق مناهجه . وقد تعصب ابن رشد للمنطق الأرسطى وكان يرى أن سعادة الإنسان تكون على قدر مرتبته فى معرفة المنطق .

وكذلك فقد تصدى لشرح النصوص الأرسطية ولخصها وعلق عليها ، وحاول جاهدا تخليصها من الشوائب الأفلاطونية الحديثة ، ومع هذا فلا يمكن أن يقال إنه اقترب تماما من أرسطو الحقيقى ، بل لقد تأثر ببعض آراء الشراح وكانت له تفسيراته وآراؤه الخاصة التى يعرضها فى سيـاق شروحه ومؤلفاته .

٢ ـ التوفيق بين الفلسفة والدين ـ على أن أهم مواقف ابن رشد وأكثرها

أصالة فى مجال النظر الفلسفى هى محاولته التوفيق بين الحكمة والشريعة أى بين الفلسفة والدين . يرى إبن رشد أن ماجاء فى الكتاب حق وأن الإيمان به واجب ، وكذلك فان الدين يوجب النظر العقلى الفلسفى ، إذ الفلسفة لاتناقض الدين بل تدعمه وتفسر رموزه . والعلم على وجه العموم موافق للدين ، والدين موافق للعلم . وحقيقة الأمر أن للشرع ظاهراً وباطنا فاذا خالف الظاهر الباطن وجب تأويله ، ولكن التأويل يجب أن يحصر فى أهل البرهان أى الفلاسفة فهم وحدهم الذين يستطيعون فهم مراميه على ضوء العقل ، والعقل هو الذى يبين مايمكن تأويله وعلى أى وجه يكون التأويل ، وهو الذى يكشف عن الحقائق العليا . على أنه يجب حجب تأويلات الفلاسفة عن العامة . ولا يصح تأويل النصوص الدينية على طريقة المتكلمين ، لأن أدلتهم لاتثبت للنقد ، وكذلك أيضا براهين الفارابى وابن سينا القائمة على معنى الوجوب والإمكان .

وينتهى ابن رشد إلى إثبات أن الشريعة تتفق مع الحكمة فالعلاقة بينهما كالعلاقة بين النظرية والتطبيق ، فبينما تبحث الفلسفة عن الحق المطلق وهو أسمى دين نجد المجال الصحيح للدين ينحصر فى إصلاح الناس بأخذهم بالطاعة والأعمال حتى تتحقق سعادتهم فى المجتمع ، وعلى الرغم من اتفاقه مع حقائق العلم والفلسفة عن طريق التأويل إلا أنه لا يستهدف إعطاء الناس علما بل يوجههم إلى ما فيه خيرهم فى الدنيا والآخرة .

٣ ـ الله والنفس والعالم

حاول ابن رشد التوفيق بين القول بحدوث العالم ـ على رأى الغزالى ـ والقول بقدمه عند المشائين . ولكنه أظهر فى محاولته هذه ابتعاداً عن الموقف

الأول بقدر ماسجل اقترابا ظاهرا من الموقف المشائى، فهو يرى أن العالم فى جملته وحدة أزلية ضرورية لا يجوز عليه العدم ، ولا يمكن أن يكون على غير ماهو عليه . والوجود لا يصدر عن العدم وكذلك فإن العدم لا يحصل من الوجود لأن كل مايحدث هو خروجا من القوة إلى الفعل ورجوع إلى القوة بعد الفعل .

ويتألف الوجود الطبيعى من الصورة والهيولى — كما يقول أرسطو — ولا انفصال لإحداهما عن الأخرى إلا فى الذهن، وبذلك تبطل دعوى أفلاطون فى قوله بالصور العيانية المثالية .

وتنتظم الموجودات فى مراتب فتوجد الصورة المادية أو الجوهرية فى مرتبة وسطى بين العرض المجرد والصورة المفارقة وكذلك فان الصورة الجوهرية متفاوتة المراتب أيضا ، وهى حالات متوسطة بين القوة والفعل .

وتؤلف الصور جميعا من الذات الإلهية — وهى الصورة الأولى للعالم — إلى الصورة الهيولانية — وهى أدنى الصور -- سلسلة واحدة متصلة بعضها فوق بعض .

أما العالم أو الكون الذى يخضع للتغير فانه من حيث أزليته يستلزم حركة أزلية تفتقر بدورها إلى محرك أزلى إذ أن العالم غير حادث أو ممكن بل هو كل متحرك منذ الأزل ضرورة ، وله محرك أزلى هو موجوده ومنشىء نظامه البديع بتوسط العقول المحركة المختلفة بالنوع .

والله عاقل ومعقول معا ، ووجدته عن عين وحدمة ، إذ الوجود

والوحدة فيه ليسا زائدين عن الذات . والله لا يعلم الكليات ولا الجزئيات فذاته منزهة عن كليهما ، ومع ذلك فان العلم الإلهى هو الذى يوجد العالم ويحيط به . والله هو المبدأ والصورة الأولى ، والغاية لكل شىء ، وهو نظام العالم ، وتلتقى جميع الأضداد .

وأما الموجودات العقلية فانها مراتب بعضها فوق البعض الآخر ، وهى عقول مفارقة غير مادية لا تقبل الانفعال . ولكل منها فلكه الخاص به ، وكلما ابتعدت عقول الأفلاك عن المبدأ الأول كلما قلت بساطتها . وهذه العقول تعقل ذاتها وتعقل المبدأ الأول . والعقل الفعال آخر العقول الكونية وهو عقل واحد متصرف فى النوع الإنسانى .

فاذا ما انتهت سلسلة العقول الكونية عند هذا الحد تنازلا بدأت مرتبة الصور العقلية المخالطة للمادة وهى النفس الإنسانية . والنفس عند ابن رشد كما هى عند أرسطو متعلقة ببدنها تعلق الصورة بالهيولى ، ولكن هذه النفوس الجزئية غير خالدة فهى تفنى بفناء الجسد ، وبينما نجد أرسطو يؤكد فناء العقل الهيولاني نرى ابن رشد على العكس منه - وانسياقا مع ثاسطيوس - وقد جعل من هذا العقل جوهرا أزليا فوق طور النفس لا يعتريه الفناء شأنه فى ذلك شأن العقول المفارقة والعقل الفعال . وقد ألحق ابن رشد وظيفة العقل الهيولانى عند أرسطو بما يسميه بالفعل المنفعل الذى يعتبر مجرد استعداد للنفس ، وهو يوجد فى الإنسان ويفنى بفنائه .

على أن العلاقة بين العقل الفعال وهو عقل نوع الإنسان ، والعقل الهيولاني القابل يحيط بها كثير من الغموض ، فلا يمكن أن نحدد أسلوب

العقل الإنساني بوضوح عن طريق علاقة بين عقلين مفارقين كل منها عقل هو جوهر أزلي . وكيف تتحقق الأزلية والمفارقة والخلود لعقل هيولاني ؟

إن موقف ابن رشد بهذا الصدد يبتعد كثيراً عن الموقف الأرسطى كما بسطه المعلم الأول فى كتاب النفس

ويرى ابن رشد أن تفاوت الأفراد فى معرفتهم العقلية إنما يرجع إلى مدى قدرة القابل عند كل منهم لتلقى الصور المعقولة من العقل الفعال .

٤ ـ نظرية الاتصال بالعقل الفعال :

كيف يتم إذن الاتصال بين النفس الانسانية والعقل الفعال؟ أو بمعنى آخر كيف تحصل النفس على الصور المعقولة .

لقد سبق أن أشار ابن باجه وابن طفيل إلى هذه النظرية قبل ابن رشد،

ويرى ابن رشد أن الاتصال ممكن على هذه الأرض ويرجع إلى طريقين: طريق الإدراك العقلى. وطريق الحدس الصوفى وهو يرفض إمكان الاتصال باتباع الطريق الصوفى الهابط من الذات الإلهية ، ويرى على العكس من ذلك أن الاتصال ممكن عن طريق الإدراك العقلى الصاعد الذى يبدأ من المحسوس وينتهى إلى الصور المعقولة التى هى فعل محض ، وهذا الطريق الأخير ميسور لكل إنسان . وأما اتصال الصور المعقولة بنا فباطل ،وتزداد السعادة الإنسانية بزيادة الاتصال .

(٥) خاتمة :

كان لآراء ابن رشد تأثير كبير على محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة عند فلاسفة اليهود والمسيحيين فى الغرب المسيحى وقد تأثر بآرائه القديس

توما الأكوينى ، ونشأت رشدية لاتينية تتعصب لآراء الشارح الكبير وتنهج منهجه .

ولاشك أن محاولة الفيلسوف اليهودى باردوخ اسبؤزا فى التوفيق بين الفلسفة والدين، وتأويل النصوص الدينية لكي تلتقى مع دواعى النظر العقلى — لاسيما فى مقاله فى اللاهوت والسياسة إنما ترجع فى جملتها إلى مجهود ابن رشد وأثره فى هذا المجال .

نصوص مختارة

من آثار ابن رشد

أولا : نصوص من كتاب:
« فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال »

... وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هـو تعلم العلم الحق ، والعمل الحق: والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ماهو عليه وبخاصة الشريفة منها ، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروى.

والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء والمعرفة بهذه الأفعال هي التي تسمى العلم العملي . وهذه تنقسم قسمين أحدهما أفعال ظاهرة بدنية ، والعلم بهذه هـو الذى يسمى الفقة . والقسم الثانى أفعال نفسانية مثل الشكر والصبر وغـير ذلك من الأخلاق التي دعا إليها الشرع أو نهى عنها . والعلم بهـذه هو الذى يسمى الزهد وعلوم الآخرة ، وإلى هذا نحا أبو حامد فى كتابه .

ولما كان الناس قد أضربوا عن هذا الجنس ، وخاضوا فى الجنس الثانى، وكان هـذا الجنس أملك بالتقوى ، التي هى سبب السعادة ، سمى كتابه « إحياء علوم الدين » .

وقد خرجنا عما كنا بسبيله فنرجـع فنقول : لمـا كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق ، وكان التعليم صنفين : تصورا وتصديقا ، كما بين ذلك أهل العلم بالكلام ، وكانت طرق التصـديق الموجودة للناس

ثلاثا : البرهانية والجدلية والخطابية ، وطرق التصور اثنتـان : إما الشيء نفسه ، وإما مثاله ، وكان الناس كلهم ليس فى طباعهم أن يقبـلوا البراهين ولا الأقاويل الجدلية ، فضــلا عن البرهانية ، مع مافى تعليم الأقاويل البرهانية من العسر ، والحاجة فى ذلك إلى طول الزمان لمن هو أهل لتعلمها ، وكان الشرع إنما هومقصوده تعليم الجميع ، وجبأن يكون الشرع يشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق ، وأنحاء طرق التصور . ولمـا كانت طرق التصديق منها ماهى عامة لأكثر الناس ، أعنى وقوع التصديق من قبلهـا وهى : الخطابيةوالجدلية ، والخطابية أعم منالجدلية - ومنها ماهى خاصة بأقل الناس وهى : البرهــانية ، وكان الشرع مقصوده الأول ، العناية بالأكثر ، من غير إغفال لتنبيه الخواص ، كانت أكثر الطرق المصرح بها فى الشريعة ، هى الطرق المشتركة للأكثر فى وقوع التصور والتصديق .

وهذه الطرق هى فى الشريعة على أربعة أصناف : (١) أحـدها أن تكون-مع أنها مشتركة-خاصة بالأمرين جميعا، اعنى أنتكون فى التصور والتصديق يقينية ، مع أنها خطابية أو جدلية . وهذه المقاييسهى المقاييس التىعرض لمقدماتها، مع كونهامشهورة أو مظنونةأن تكون يقينية، وعرض لنتائجها أن أخذت أنفسها دون مثالاتها . وهــذا الصنف من الأقاويل الشرعية ليس له تأويل ، والجاحد له أو المتأول كافر .

٢ - والصنفالثانىأنتكون المقدمات، مع كونها مشهورة . أومظنونه يقينية ، وتكون النتائج مثالات للأمور التى قصد إنتاجها . وهذا يتطرق إليه التأويل ، أعنى لنتائجه .

٣ - والثالث عكس هذا ، وهو أن تكون النتائج هى الأمور التى

قصد إنتاجها نفسها ، وتكون المقدمات مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية . وهذا أيضا لا يتطرق إليه تأويل ، أعنى لنتائجه ، وقد يتطرق لمقدماته .

٤ — والرابع أن تكون مقدماته مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية ، وتكون نتائجه مثالات لما قصد إنتاجه . وهذه فرض الخواص فيها التأويل ، وفرض الجمهور إمرارها على ظاهرها .

وبالجملة فكل ما يتطرق إليه من هذه التأويل لا يدرك إلا بالبرهان ، ففرض الخواص فيه ، هو ذلك التأويل ، وفرض الجمهور هو حملها على ظاهرها فى الوجهين جميعا ، أعنى فى التصور والتصديق ، إذ كان ليس فى طباعهم أكثر من ذلك . وقد يعرض للنظار فى الشريعة تأويلات من قبل تفاضل الطرق المشتركة بعضها على بعض فى التصديق ، أعنى إذا كان دليل التأويل أتم إقناعا من دليل الظاهر ، وأمثال هذه التأويلات هى جمهورية . ويمكن أن يكون فرض من بلغت قواهم النظرية إلى القوة الجدلية ، وفى هذا الجنس يدخل بعض تأويلات الأشعرية والمعتزلة ، وإن كانت المعتزلة فى الأكثر أوثق أقوالا .

وأما الجمهور الذين لا يقدرون على أكثر من الأقاويل الخطابية ، ففرضهم إمرارها على ظاهرها ، ولا يجوز أن يعلموا ذلك التأويل أصلا .

فاذا الناس على ثلاثة أصناف : (١) صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا ، وهم الخطابيون ، الذين هم الجمهور الغالب ؛ وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق . (٢) وصنف هو من أهل

التأويل الجدلى ، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط ، أو بالطبع والعادة . (٣) وصنف هو من أهل التأويل اليقينى ، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة ، أعنى صناعة الحكمة . وهذا التأويل ليس ينبغى أن يصرح به لأهل الجدل ، فضلا عن الجمهور ، ومتى صرح بشىء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها ، وبخاصة التأويلات البرهانية ، لبعدها عن المعارف المشتركة ، أفضى ذلك بالمصرح له والمصرح إلى الكفر . والسبب فى ذلك أن مقصوده إبطال الظاهر ، وإثبات المؤول ، فاذا أبطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر ، ولم يثبت المؤول عنده ، أداه ذلك إلى الكفر ، إن كان فى أصول الشريعة . فالتأويلات ليس ينبغى أن يصرح بها للجمهور ، ولا يثبت فى الكتب الخطابية أو الجدلية ، أعنى الكتب التى الأقاويل الموضوعة فيها من هذين الجنسين ، كما صنع ذلك أبو حامد . ولهذا يجب أن يصرح ويقال فى الظاهر — الذى لا إشكال فى كونه ظاهراً بنفسه للجميع ، وكون معرفة تأويله غير ممكن فيهم —: إنه متشابه لا يعلمه إلا الله ، وأن الوقف يجب هنا فى قوله عز وجل (وما يعلم تأويله إلا الله)(١) . وبمثل هذا يأتى الجواب فى السؤال عن الأمور الغامضة التى لا سبيل للجمهور إلى فهمها مثل قوله تعالى (ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) (٢) .

وأما المصرح بهذه التأويلات لغير أهلها فكافر لمكان دعائه للناس إلى الكفر ، وهو ضد دعوى الشارع ، وبخاصة متى كانت تأويلات فاسدة فى

---

١ — آية ٧ م سورة آل عمران ٣ .

٢ — اية ٨٥ ك سورة الإسراء ١٧ .

أصول الشريعة ، كما عرض ذلك لقوم من أهل زماننا . فانا قد شهدنا منهم أقواما ظنوا أنهم تفلسفوا ، وأنهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه ، أعني لا تقبل تأويلا ، وأن الواجب هو التصريح بهـــذه الأشياء للجمهور ، فصاروا بتصريحهم للجمهور بتلك الاعتقادات الفاسدة سببا لهلاك الجمهور وهلاكهم فى الدنيا والآخرة .

فقد تبين لك من هذا ، أنه ليس يجب أن تثبت التأويلات الصحيحة فى الكتب الجمهورية ، فضلا عن الفـاسدة ، والتأويل الصحيح هى الأمانة التى حملهـــا الإنسان ، فأبى أن يحملها ، وأشفق منها جميع الموجودات، أعنى المذكورة فى قوله تعالى : (إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال . . . .) (١)

ومن قبل التأويلات والظن بأنها يجب أن يصرح بها فى الشرع ، نشأت فرق الإسلام ، حتى كفر بعضهم بعضا ، وبدع بعضهم بعضا ، وبخاصة الفاسدة منهـا . فأولت المعتزلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة ، وصرحوا بتأويلهم للجمهور ، وكذلك فعلت الأشعرية . وإن كانوا أقل تأويلا ، فأوقعوا الناس من قبل ذلك فى شنآن وتباغض وحروب ، ومزقوا الشرع، وفرقوا الناس كل التفريق ، وزائداً إلى هذا كله ، أن طرقهم التى سلكوها فى إثبات تأويلاتهم ، ليسوا فيها مع الجمهور . ولا مع الخواص . لكونها ، إذا تؤملت وجدت ناقصة عن شرائط البرهان ، وذلك يقف عليه بأدنى تأمل ، من عرف شرائط البرهان .

---

(١) آية ٧٢ سورة الأحزاب ٣٣

بل كثير من الأصول التي بنت عليها الأشعرية معارفها هي سوفسطائية، فانها تجحد كثيراً من الضروريات مثل : ثبوت الأعراض، وتأثير الأشياء بعضها في بعض، ووجـــود الأسباب الضرورية للمسببات ، والصور الجوهرية ، والوسائط . ولقد بلغ تعدى نظارهم في هذا المعنى، على المسلمين أن فرقة من الأشعرية كفرت من ليس يعرف وجود البارى بالطرق التي وضعوها لمعرفته في كتبهم ، وهم الكافرن ، والضالون بالحقيقة .

ومن هنا اختلفوا ، فقال قوم : أول الواجبات النظر ، وقـال قوم : الإيمان ، أعنى من قبل أنهم لم يعرفوا أى الطرق هي الطرق المشتركة للجميع التي دعا الشرع من أبوابها جميـع الناس ، وظنوا أن ذلك طريق واحـد، فأخطأوا مقصد الشارع وضلوا وأضلوا . فان قيل : فاذا لم تكن هذه الطرق التي سلكها الأشعرية ولا غيرهم من أهل النظر ، هي الطق المشتركة التي الطرق قصد الشارع تعليم الجمهور بها ، وهي التي لا يمكن تعليمهم بغيرها، فأى الطرق هي هذه الطرق في شريعتنا هذه ؟ قلنا : هي الطرق التي ثبتت في الكتاب العزيز فقط ، فان الكتاب العزيز إذا تؤمل ، وجدت فيه الطرق الثلاثة الموجودة لجميع الناس ، والطرق المشتركة لتعليم أكثر الناس والخـاصة . وإذا تؤمل الأمر فيها ظهر أنه ليس يلفى طرق مشتركة لتعليم الجمهور أفضل من الطرق المذكورة فيه . فمن حرفها بتأويل ، لا يكون ظاهرا بنفسه ، أو أظهر منها للجميع — وذلك شيء غير موجود — فقد أبطل حكمتها ، وأبطل فعلها المقصود إفادة السعادة الإنسانية ، وذلك ظاهر جداً من حال الصدر الأول ، وحال من أتى بعدهم . فان الصدر الأول إنما صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها . ومن كان منهم وقف على تأويل ، لم ير أن يصرح به .

وأما من أتى بعدهم ، فانهم لما استعملوا التأويل ، قل تقواهم وكثر اختلافهم ، وارتفعت محبتهم، وتفرقوا فرقا . فيجب على من أراد أن يرفع هذه البدعة عن الشريعة ، أن يعمد إلى الكتاب العزيز فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة في شيء شيء مما كلفنا اعتقاده، ويجتهد في نظره إلى ظاهرها ما أمكنه من غير أن يتأول من ذلك شيئا ، إلا إذا كان التأويل ظاهرا بنفسه ، أعني ظهوراً مشتركا للجميع .

فان الأقاويل الموضوعة في الشرع لتعليم الناس ، إذا تؤملت ، يشبه أن يبلغ من نصرتها إلى حد لا يخرج عن ظاهر ما هو منها ليس على ظاهره ، إلا من كان من أهل البرهان . وهذه الخاصة ليست توجد لغيرها من الاويل؛ فان الأقاويل الشرعية المصرح بها في الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواص دلت على الاعجاز : (١) أحدها أنه لا يوجد أتم إقناعا وتصديقا للجميع منها . (٢) والثانية أنها تقبل النصرة بطبعها إلى أن تنتهي إلى حد لا يقف على التأويل فيها ، إن كانت مما فيها تأويل ، إلا أهل البرهان ،

٣ ـ والثالثة أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق ، وهذا ليس يوجد لا في مذاهب الأشعرية ، ولا في مذاهب المعتزلة ، أعني أن تأويلاتهم لا تقبل النصرة ، ولا تتضمن التنبيه على الحق ، ولا هي حق ، ولهذا كثرت البدع .

ويودنا لو تفرغنا لهذا المقصد ، وقدرنا عليه ؛ وإن أنسأ الله في العمر فسنثبت فيه قدر ما يسر لنا منه ؛ فعسى أن يكون ذلك مبدأ لمن يأتي بعد ، فان النفس مما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة، والاعتقادات المحرفة

فى غاية الحزن والتألم ، وبخاصة ماعرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه إلى الحكمة ، فان الأذية من الصديق ، هى أشد أذية من العدو ؛ أعنى أن الحكمة هى صاحبة الشريعة ، والأخت الرضيعة ، فالأذية ممن ينسب إليها أشد الأذية مع مايقع بينها من العداوة والبغضاء والمشاجرة ، وهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر والغريزة . وقد أذاها أيضا كثير من الأصدقاء الجهال ممن ينسبون أنفسهم إليها ، وهى الفرق الموجودة فيها . . .

ثانيا . نصوص من كتاب

مناهج الأدلة فى عقـــائد الملة (١)

الفصل الخامس (فى معرفة أفعال الله)

ونذكر فى هذا الفن خمس مسائل فقط .

المسألة الأولى : فى إثبـات خالق العالم

المسألة الأولى

فى حـــدوث العالم

إعلم ان الذى قصده الشرع من معـرفة العالم هو أنه مصنوع لله تبارك وتعالى . ومخترع له وأنه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه . فالطريق التى سلك الشرع بالناس فى تقرير هذا الأصل ليس هو طريق الأشعرية . فانا بينا أن تلك الطرق ليست من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء . ولا هى من الطرق العامة المشتركة للجميع ، وهى الطرق البسيطة. أعنى بالبسيطة القليلة المقدمات التى نتائجها قريبة من المقدمات المعروفة بنفسها. وأما البيانات التى تكون بالمقاييس المركبة الطويلة التى تنبنى على أصول متفننة فليس يستعملها الشرع فى تعليم الجمهور . فكل من سلك بالجمهور غير هذا النوع من الطرق ، أعنى البسيطة وتأول ذلك على الشرع فقد جهل مقصده ، وزاغ عن طريقه وكذلك أيضا لايعرف الشرع بأمثال هذه المقاييس من الأمور إلاما كان له مثال فى الشاهد . وما كانت الحاجة إلى تعريف الجمهور به وكيدة مثل ذلك

---

(١) نشره الدكتور محمد قاسم مع مقدمة مستفيضة وتحقيق علمى ممتاز ـ الطبعة الثانية مكتبة الانجلو سنة ١٩٦٤

بأقرب الأشياء شبها به ، كالحال فى أحوال المعاد . ومالم تكن لهم به حاجة . إلى معرفته فى هذا الجنس عرفوا أنه ليس من علمهم كما قال تعالى فى الروح

وإذ قد تقرر لنا هذا الأصل فواجب أن تكون الطريقة تى سلكها الشرع فى تعليم الجمهور حدوث العالم من الطرق البسيطة المعترف بها عند الجميع . ووجب إن كان حدوثه ليس له مثال فى الشاهد ، أن يكون الشرع استعمل ، فى تمثيل ذلك ، حدوث الأشياء المشاهدة .

فأما الطريق التى سلكها الشرع فى تعليم الجمهور أن العالم مصنوع لله تبارك تعالى فانه إذا تؤملت الآيات التى تضمنت هذا المعنى وجدت تلك الطرق ، هى طريق العناية وهى إحدى الطرق التى قلنا بأنها الدالة على وجود الخالق تعالى . وذلك أنه كما أن الإنسان إذا نظر إلى شيئ محسوس فرآه قد وضع بشكل ما ، وقدر ما ، ووضع ما موافق فى جميع ذلك للمنفعة الموجودة فى الشئ المحسوس والغاية المطلوبة حتى يعترف أنه لو وجد بغير ذلك الشكل أو بغير ذلك الوضع أو بغير ذلك القدر ، لم توجد فيه تلك المنفعة وعلم على القطع أن لذلك الشيء صانعا صنعة وذلك وفق شكله ووضعه وقدره تلك المنفعة ، وأنه ليس يمكن أن تكون موافقة اجتماع تلك الأشياء لوجود المنفعه بالإتفاق . مثال ذلك أنه إذا رأى إنسان حجرا موجوداً على الأرض ، فوجد شكله بصفه يتأتى منها الجلوس ، ووجد أيضا وضعه كذلك وقدره ، علم أن ذلك الحجر إنما صنعه صانع ، وهو الذى وضعه كذلك وقدرة فى ذلك المكان . وأما متى لم يشاهد شيئا من هذه الموافقة للجلوس فانه يقطع أن وضعه فى ذلك المكان ، ووجوده بصفة ما ، هو بالاتفاق ، ومن غير أن يجعله هنالك فاعل :

كذلك الأمر فى العالم كله ، فانه إذا نظر الإنسان إلى ما فيه من الشمس

والقمر وسائر الكواكب التى هى سبب الأزمنة الأربعة ، وسبب الليل والنهار ، وسبب الأمطار والمياه والرياح ، وسبب عمارة أجزاء الأرض ووجود الناس فيها ، وسائر الكائنات من الحيوانات والنبات ، وكون الأرض موافقة لسكنى الناس فيها وسائر الحيوانات البرية وكذلك الماء موافقا للحيوانات المائية والهواء للحيوانات الطائرة وأنه لو اختل شيء من هذه الخليقة والبنية لاختل وجود المخلوقات التى ههنا — علم على القطع أنه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة التى فى جميع أجزاء العالم للانسان والحيوان والنبات باتفاق ، بل ذلك من قاصد قصده ، ومريد أراده ، وهو الله عز وجل ، وعلم على القطع أن العالم مصنوع وذلك أنه يعلم ضرورة أنه لم يكن يمكن أن توجد فيه الموافقة لو كان وجوده عن غير صانع ، بل عن الاتفاق .

فأما أن هذا النوع من الدليل قطعى ، وأنه بسيط ، فظاهر من هذا الذى كتبناه وذلك أن مبناه على أصلين معترف بها عند الجميع : أحدها أن العالم بجميع اجزائه يوجد موافقا لوجود الإنسان ، ولوجود جميع الموجودات التى ههنا ، والأصل الثانى : أن كل ما يوجد موافقا ، فى جميع أجزائه ، لفعل واحد ومسددا نحو غاية واحدة فهو مصنوع ضرورة فينتج عن هذين الأصلين ، بالطبع ان العالم مصنوع وأن له صانعا ، وذلك أن دلالة العناية تدل على الأمرين معا : ولذلك كانت أشرف الدلائل الدالة على وجود الصانع .

وأما أن هذا النوع من الاستدلال هو النوع الموجود فى الكتاب العزيز فذلك يظهر من غير ما آية من الآيات التى يذكر فيها بدء الخلق فمنها قوله

تعالى : « ألم نجعل الأرض مهادا والجبال أوتادا (١) » إلى قوله «وجنات ألفافا (٢) » فان هذه الآية إذا تؤملت وجد فيها التنبه على موافقة أجزاء العالم لوجود الإنسان ، وذلك أنه ابتدأ فنبه على أمر معروف بنفسه لنا ، معشر الناس الأبيض والأسود ، وهو أن الأرض خلقت بصفة يتأتى لنا المقام عليها ، وأنها لو كانت متحركة ، أو بشكل آخر غير شكلها ، أو فى موضع آخر غير الموضع الذى هى فيه ، أو بقدر غير هذا القدر لما أمكن أن نوجد فيها ولا أن نخلق عليها وهذا كله محصور فى قوله تعالى « ألم نجعل الأرض مهادا (٣) . » وذلك أن المهاد يجمع الموافقة فى الشكل والسكون . والوضع ، وزائدا إلى هذا معنى الوثارة واللين . فما أعجب هذا الإعجاز وأفضل هذه الاستعارة وأغرب هذا الجمع وذلك أنه قد جمع فى لفظ « المهاد » جميع ما فى الأرض من موافقتها لكون الإنسان عليها . وذلك شىء قد تبين على التمام للعلماء فى ترتيب من الكلام طويل ، وقدر من الزمان غير قصير ، والله يختص برحمته من يشاء وأما قوله تعالى ، والجبال أوتاد « فانه نبه بذلك على المنفعة الموجودة فى سكون الأرض من قبل الجبال ، فانه لو قدرت الارض أصغر مما هى ، كأنك قلت دون الجبال لتزعزعت من حركات باقى الاستقصات أعنى الماء والهواء . ولتزلزلت وخرجت عن موضعها . ولو كان ذلك كذلك لهلك الحيوان ضرورة . فاذا موافقة سكونها لما عليها من الموجودات لم نعرض بالاتفاق ، وإنما عرضت عن قصد قاصد وإرادة مريد . فهى ضرورة مصنوعة لذلك القاصد سبحانه وموجودة له على الصفة التى قدرها لوجود

---

(١) ٧ ك سوره البنا ٧٨

(٢) ١٦ ك سورة البنا ٧٨

(٣) سورة البنا آية ٦

ما عليها من الموجودات ثم نبه أيضا على موافقة وجود الليل والنهار للحيوان. فقال تعالى: « وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا »(١) يريد أن الليل جعله كالسترة واللباس للموجودات التى ههنا من حرارة الشمس. وذلك لو لا غيبة الشمس بالليل لهلكت الموجودات التى جعل الله حياتها بالشمس، وهو الحيوان والنبات . فلما كان اللباس قد يقى من الحر ،مع أنه سترة و كان الليل يوجد فيه هذان المعنيان سماه الله تعالى لباسا وهذا من أبدع الاستعارة وفى الليل أيضا منفعة أخرى للحيوان وهو أن نومه فيه يكون لمكان ذهاب الضوء الذى يحرك الحواس إلى ظاهر البـــدن الذى هو فى اليقظــة . ولذلك قال تعالى : « وجعلنا نومكم سباتا (٢) » أى مستغرقا من قبل ظلمة الليل . ثم قال تعــالى . « وبنينا فوقكم سبعا شدادا وجعلنا سراجا وهاجا». فعبر بلفظ البنيان عن معنى الاختراع لها ، وعن معنى الاتقان الموجود فيها والنظام والترتيب ، وعبر بمعنى الشدة عما جعل فيها من القوة على الحركة التى لا تفتر عنها ، ولا يلحقها من قبلهــا كلال ، ولا يخاف أن تخــر ، كما تخر السقوف والمباني العالية، وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى« وجعلنا السماء سقفا محفوظا(٣)» وهذا كله تنبيه منه على موافقتها فى أعدادها وأشكالها وأوضاعها وحركاتها، لوجود ما على الأرض وما حولها ، حتى أنه لو وقف جرم من الأجرام السماوية لحظة واحدة لفسد ما على وجه الأرض فضلا عن أن تقف كلها . وقد زعم قوم أن النفخ فى الصور الذى هو سبب الصعقة هو وقوف الفلك ثم نبه على منفعة الشمس الخاصة وموافقتها لوجود ما على الأرض ، فقال

(١) نفس السورة آية ١٠
(٢) نفس السورة آية ٩
(٣) ٣٢ ك سورة الأنبياء ٢١

تعالى « وجعلنا سراجا وهاجا (١) . وإنما سماها سراجا لأن الأصل هو الظلمة والضوء طارىء على الظلمة . كما أن السراج طارىء على ظلمة الليل ولو لا السراج لم ينتفع الإنسان بحاسة بصره بالليل ، وكذلك لولا الشمس لم ينتفع الحيوان بحاسة بصره أصلا وإنما نبه على هذه المنفعه للشمس فقط دون سائر منافعها ، لأنها أشرف منافعها وأظهرها . ثم نبه تعالى على العناية المذكورة فى نزول المطر ، وأنه انما ينزل لمكان النبات والحيوان ، وأن نزول المطر بقدر محدود وفى أوقات محدودة لبنات الزرع ليس يمكن أن يعرض على الاتفاق ، بل سبب ذلك العناية بما ههنا ، فقال تعالى : « وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا لنخرج به حبا ونباتا وجنات ألفافا . »

والآيات التى فى القرآن فى التنبيه على هذا المعنى كثيرة مثل قوله تعالى : ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقا ، وجعل القمر فيهن نوراً وجعل الشمس سراجا والله أنبتكم من الأرض نباتا (٢) » . ومثل قوله تعالى : « الله الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء (٣) » ولو ذهبنا لنعدد اهذه الآيات ونفصل ما نبهت عليه من العناية التى تدل على الصانع والمصنوع ، لما وسع ذلك مجلدات كثيرة . وليس قصدنا ذلك فى هذا الكتاب . ولعلنا ، إن أنسأ الله فى الأجل ، ووقع لنا فراغ ، أن نكتب كتابا فى العناية التى نبه عليها الكتاب العزيز .

وينبغى أن نعلم أن هذا النوع من الاستدلال فى غاية المضادة للاستدلال

---

(١) سورة النبأ آية ١٣

(٢) آية ١٥ ك سورة نوح ٧١

(٣) آية ٢٢ م سورة البقرة ٢

التى زعمت الأشعرية أنه الطريق إلى معرفة الله سبحانه . وذلك أنهم زعموا أن دلالة الموجودات على الله تبارك وتعالى ليس من أجل حكمة فيها تقتضى العناية ، ولكن من قبل الجواز (أى) من قبل مايظهر فى جميع الموجودات أنه جائز فى العقل أن يكون بهذه الصفة وبضدها . فانه إن كان هذا الجواز على السواء فليس ههنا حكمة ولا توجد ههنا موافقة أصلا بين الإنسان وبين أجزاء العالم . وذلك أنه إن كان يمكن – على زعمهم – أن تكون الموجودات على غير ماهى عليه، كوجودها على ماهى عليه، فليس هنا موافقة بين الإنسان وبين الموجودات التى امتن الله عليه بخلقها ،وأمره بشكره عليها . فان هذا الرأى الذى يلزمه أن يكون إمكان خلق الإنسان جزءا من هذا العالم كامكان خلقة كل الخلاء مثلا الذى يرون أنه موجود ، بل الإنسان عندهم يمكن أن يكون بشكل آخر وخلقة أخرى، ووجد عند فعل الإنسان وقد يمكن عندهم أن يكون جزء من عالم آخر مخالف بالحد والشرح لهذا العالم،فلا تكون نعمة ههنا يمتن بها على الإنسان،لان ماليس بضرورى , ولا من جهة الأفضل فى وجود الإنسان فالإنسان مستغن عنه . وماهو مستغن عنه فليس وجوده بانعام عليه . وهذا كله خلاف فى نظر الناس .

وبالجملة ، فكما أن من أنكر وجود المسببات مترتبة على الأسباب فى الأمور الصناعية أو لم يدركها فهمه ، فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع ، كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب فى هذا العالم ، فقد جحد الصانع الحكيم . تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

وقولهم « إن الله أجرى العادة بهذه الأسباب ، وأنه ليس لها تأثير فى

المسببات باذنه، اقول بعيد جدا عن مقتضى الحكمة، بل هو مبطل لها،لأن المسببات إن كان يمكن إن توجد من غير هذه الأسباب ، على حد ما يمكن أن توجد بهـــذه الأسباب فأى حكمة فى وجودها عن هذه الاسباب وذلك أن وجـود المسببات عن الأسباب لايخـــلو من ثلاثة أوجـــه :

إما أن يكون وجود الأسباب لمكان المسببات من الاضطرار مثل كون الإنسان متغريا متغر إيه ياتجار ؟

وإما أن يكون من أجل الأفضل أى لتكون المسببات بذلك أفضل وأتم، مثل كون الإنسان له عينان ،

وإما أن يكون ذلك لامن جهة الأفضل ، ولا من جهة الاضطرار ، فيكون وجود المسببات عن الأسباب بالاتفـاق وبغير مقصد ، فلا تكون هنالك حكمة أصلا ،ولا تدل على صانع ، بل إنما تدل على الاتفاق. وذلك أنه إن كان مثلا ليس شكل يد الإنسان ولا عدد أصابعها ولا مقدارها ضروريا ولا من جهة الأفضل فى الإمساك الذى هو فعلها وفى احتوائها على جميع الأشياء المختلفة الشكل ، وموافقتها لإمساك آلات جميع الصنائع فوجـود أفعال اليد هو عن شكلها وعدد أجزائها ومقدارها هو بالاتفاق . ولو كان ذلك كذلك لكان لافرق بين أن يخص الإنسان باليد أو بالحافر أو بغير ذلك . مما يخص حيوانا حيونا من الشكل الموافق لفعله .

وبالجملة متى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن ههنا شىء يرد به على القائلين بالاتفاق ، أعنى الذين يقولون لاصانع ههنا ، وإنما جميع ماحـدث فى هذا العالم إنما هو عن الأسباب المادية ، لأن أحد الجائزين هو أحق أن

يقع عن الاتفاق منه أن يقع عن فاعل مختار . وذلك أنه إذا قال الأشعرى إن وجود أحد الجائزين أو الجائزات هو دال على أن ههنا مخصصا فاعلا كان لأولئك أن يقولوا إن وجود الموجودات على أحد الجائزين أو الجائزات هو عن الاتفاق إذ الإرادة إنما تفعل لمكان سبب من الأسباب ، والذى يكون لغير علة ولا سبب هو عن الاتفاق ، إذ كنا نرى أشياء كثيرة تحدث بهذه الصفة، مثل ما يعرض للاسطقات أن تمتزج امتزاجا ما بالاتفاق فيحدث بالاتفاق عن ذلك الامتزاج بالاتفاق موجود ما، ثم تمتزج أيضا امتزاجا آخر، فيحدث بالاتفاق عن ذلك الامتزاج بالاتفاق موجود ما ، ثم تمتزج أيضا امتزاجا آخر فيحدث بالاتفاق عن ذلك الامتزاج بالاتفاق موجودا آخر فتكون على هذا جميع الموجودات حادثة عن الاتفاق .

وأما نحن فلما كنا نقول إنه واجب أن يكون ههنا ترتيب ونظام لا يمكن أن يوجد أتقن منه ولا أتم منه . وإن الامتزاجات محدودة مقدرة ، والموجودات الحادثة منها واجبة . وإن هذا دائما لا يخل لم يمكن أن يوجد ذلك عن الاتفاق لأن ما يوجد عن الاتفاق هو أقل ضرورة . وإلى هذه الإشارة بقوله تعالى « ... صنع الله الذى أتقن كل شىء » (١) . وأى اتقان يكون ليت شعرى، فى الموجودات إن كانت على الجواز ؟ لأن الجائز ليس هو أولى بالشىء من ضده . وإلى هذا الإشارة بقوله « ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فأرجع البصر هل ترى من فطور (٢) » .

---

(١) آية ٨٨ ك سورة النمل ٢٧ .

(٢) آية ٣ ك الملك ٦٧ .

وأى تفاوت أعظم من أن تكون الأشياء كلها يمكن أن توجد على صفة أخرى فوجدت على هذه ؟ ولعل تلك الصفة المعدومة أفضل من الموجودة فمن زعم مثلا أن الحركة الشرقية لو كانت غربية ، والغربية شرقية ، لم يكن فى ذلك فرق فى صنعة العالم فقد أبطل الحكمة . وهو كمن زعم أنه لو كان اليمين من الحيوان شمالا ، والشمال يمينا لم يكن فى ذلك فرق فى صنعة الحيوان فان أحد الجائزين كما يمكن أن يقال فيه إنما وجد، على أحد الجائزين، من فاعل مختار ، كذلك ممكن أن يقال إنه إنما وجد عن فاعله ، على أحد الجائزين بالاتفاق ، إذ كنا نرى كثيرا من الجائزات توجد على أحد الجائزين عن فاعليها بالاتفاق .

انتهى الكتاب بحمد الله

فهرس

تصدير الكتاب

صفحة

القسم الأول

(للدكتور : على سامى النشار)

في علم الكلام والتصوف

الباب الأول

الفصل الأول

صفحة

الفصل الثانى

الفصل الثالث

الفصل الرابع

الفصل الخامس

الفرق الاسلامية

الفصل السادس

الفصل السابع

في التصوف

القسم الثاني

الفلسفة الإسلامية

شخصياتها ــ ومذاهبها

(للدكتور : محمد علي أبو ريان)

الفصل الأول

صفحة

الفصل الثاني

الفصل الثالث

صفحة

صفحة

نصوص مختارة من كتاب المعتبر فى الحكمة

الجزء الثانى من العلم الطبيعى

صفحة